



Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom
Geschwister-Scholl-Institut
für Politikwissenschaft

2020

Sophie Johanna Harper

**Migration und Leitkultur:
Die postmigrantische
Gesellschaft Deutschlands.**

Bachelorarbeit bei
PD Dr. Christian Schwaabe
2020

Migration und Leitkultur

Die postmigrantische Gesellschaft Deutschlands

Inhalt

Einleitung.....	1
1. Demos und Ethnos in einer Demokratie.....	6
2. Die postmigrantische Gesellschaft.....	8
2.1 Prämissen und Konsequenzen postmigrantischer Gesellschaften	9
2.2 Typologisierung der Bevölkerungsgruppen.....	11
3. Verbreitete Vorstellungen von Leitkultur	12
4. Möglichkeiten und Grenzen der Partizipation.....	15
4.1 Exklusion	16
4.2 Assimilation	17
4.3 Integration versus Inklusion	19
5. Multikulturalismus	21
5.1 Varianten und Ideen des Multikulturalismus	21
5.2 Kultur und Gesellschaftsbegriffe im Deutschland des 21. Jh.	23
5.3 Formen der Herkunftskulturen.....	23
5.4 Typisierung der Migrationsformen und Repräsentation der Herkunftskulturen.....	24
6. Anerkennung und Respekt versus Prämissen der Leitkulturvarianten	25
Schlussbetrachtung und Ausblick.....	30
Bibliographie	33
Quellen.....	33
Literatur	34

„Am Tage, da ich meinen Pass verlor, entdeckte ich mit achtundfünfzig Jahren, dass man mit seiner Heimat mehr verliert als einen umgrenzten Fleck Erde.“¹ – Stefan Zweig

Einleitung

Der Diskurs um Migration und Leitkultur in Deutschland und der Europäischen Union erwuchs nicht erst mit den Migrationsbewegungen nach Europa. Bereits Anfang der 2000er Jahre prägte der aus Syrien stammende deutsche Politikwissenschaftler Bassam Tibi den Begriff der „Leitkultur“. Sowohl Befürworter*innen² als auch Gegner*innen nutzten fortan den Terminus in tagespolitischen und politikwissenschaftlichen Debatten (Tibi 2018: 121). Das multikulturelle und globalisierte Europa diskutiert die Frage nach der normativen Notwendigkeit und Legitimität zunehmend entlang einer neuen kosmopolitischen Konfliktlinie, in der sich auch die Debatte um Migration und Leitkultur einfügt (Merkel 2017: 9). Dabei haben selbst konservative Strömungen den kosmopolitischen Wertepluralismus anerkannt, so wie Papst Franziskus in seiner Weihnachtsansprache 2019, dessen katholische Kirche auch nach den Säkularisierungen des 19. Jahrhunderts normative Ansprüche auf kulturelle Hegemonie erhob: „Wir haben keine Christliche Leitkultur, es gibt keine mehr! Wir sind heute nicht mehr die einzigen, die eine Kultur prägen, und wir sind weder die ersten noch die, denen am meisten Gehör geschenkt wird“ (Franziskus 2019). Diese postmigrantische Realität geht den Migrationsbewegungen 2014 und 2015 nach Europa voraus, beispielsweise der Anwerbung der Gastarbeiter*innen während der 1950er Jahre. Gleiches gilt für die Debatte um Leitkultur und Multikulturalismus. Ideologisch aufgeladene Termini zeichnen die Debatte vom Jahr 2014 an bis ins Jahr 2019 aus, wie beispielsweise die der „Flüchtlingswelle“ (Spieß 2017: 02-2) oder der „Flüchtlingskrise“ (Luft 2016: 12). Laut der Sozialwissenschaftlerin Naika Foroutan ist der postmigrantische Multikulturalismus bereits seit der Jahrtausendwende empirische Realität in Deutschland (Foroutan 2015: 3). Für diese Annahme spricht, dass nicht nur Konservative und Multikulturalist*innen diese postmigrantische Realität anerkennen, sondern auch nationalistische Parteien und Gruppierungen. In Deutschland veröffentlichte Jörg Meuthen, der Parteivorsitzende der *Alternative für*

¹ Zweig, Stefan: Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers. In: Michel, S.: Unterwegs mit Stefan Zweig. Fischer, Frankfurt am Main 2008, S. 242.

² Um alle Geschlechter gleichermaßen sichtbar zu machen, wird im vorliegenden Text bewusst auf die Verwendung des generischen Maskulinums verzichtet und stattdessen das Asterisk benutzt.

Deutschland (AfD), einen Kommentar in der *Jungen Freiheit*. Diese Zeitung gilt bereits seit den 1990ern als „Sprachrohr [...] der Neuen Rechten“ (Minkenberg 1998: 159). Hier folgert er, dass ein bedingungsloser Multikulturalismus eine konservative gesellschaftliche Ordnung bedrohe (Meuthen 2019). Weiter drückt er den ethnisch aufgeladenen Kulturbegriff der AfD aus, die unter den Prämissen der Abgrenzung und Homogenität stehen: „Kulturen wachsen über mehrere Generationen, über Mythen, Traditionen, Schicksale, selbst Erlebtes und Überliefertes. Das gibt ihnen Sinn, Ordnung, Orientierung und die notwendige Identität“ (Meuthen 2019). Global gewinnen rechtspopulistische Parteien und Strömungen wie die AfD zunehmend an Bedeutung und damit auch deren Diskursphären um Migration und Leitkultur (Wolf 2019: 28 ff.).

Der demokratische Diskurs in Deutschland sieht sich vor der Herausforderung, einerseits zwischen demokratischen und nationalistischen kulturellen Bestrebungen zu differenzieren, andererseits die normative Legitimität einer Leitkultur in einer multikulturellen, postmigrantischen Gesellschaft zu diskutieren und zu bewerten. Daher stellt diese Arbeit folgende normative Frage: *Bedarf eine postmigrantische und multikulturelle Integrationsgesellschaft eines neuen Minimalbekenntnisses in Form einer Leitkultur?* Die Idee der Bachelorarbeit entstand durch die an der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereichte Hausarbeit mit dem Titel *Legitimitätsansprüche auf öffentliche Repräsentation verschiedener Herkunftskulturen in einer multikulturellen, postmigrantischen Gesellschaft*.³ Deswegen zieht die Bachelorarbeit als empirisches Beispiel die Bundesrepublik Deutschland seit der Jahrtausendwende als Beispiel heran. Naika Foroutan prägte den Begriff der postmigrantischen Gesellschaft. Der Begriff beschreibt, welche Diskurse in einer Gesellschaft, *nach* der Anerkennung, dass Migration in den Staat stattgefunden hat geführt werden: „Was passiert nach erfolgter Migration? Mit den Menschen, die migriert sind, mit ihren Nachkommen, mit jenen, die schon ein paar Generationen lang hier waren?

In postmigrantischen Gesellschaften geht es darum: Wer beansprucht gesehen und gehört zu werden? Wer darf mitsprechen? Wer wird gehört? Wer hat das Gefühl bei diesem Aushandlungsprozess zur Gestaltung der pluralen Demokratie in den Hintergrund zu

³ Entstanden ist sie im Sommersemester 2018 im Rahmen des Kurses *Politische Theorie(n) der Moderne*, eingereicht von Sophie Johanna Harper bei Dr. Christian Schwaabe. Bezüglich der Formen der Herkunftskulturen, der Typisierung der Migrationsformen und Repräsentation der Herkunftskulturen und dem Verständnis des Postmigrantischen greift die Bachelorarbeit strukturelle Gedankengänge auf und führt diese weiter.

geraten?“ (Foroutan 2019a). Zwar geht die kulturelle Heterogenität des Multikulturalismus Deutschlands dem Millennium voraus, allerdings gewann die Debatte seit Ende der 1990er Jahre an Aktualität, sowohl im gesellschaftlichen als auch im politikwissenschaftlichen Diskurs (Tibi 2018: 120).

Folgt man den Prämissen der pluralen postmigrantischen und multikulturellen Demokratie mit dem Ziel der Integration, begründet diese eine normative Obligation, gesellschaftliche Anerkennung in Form von Teilhabe zu ermöglichen. Allerdings eruiert die Arbeit die Problematik des Begriffs der Integration, da die bisweilen ungenaue Definition – wie beim Terminus der Leitkultur – dazu führt, dass Gegner*innen und Befürworter*innen Integration wahlweise mit Assimilation oder Inklusion gleichsetzen. Wie auch beim Begriff der Integration, bedarf der Topos Leitkultur eine präzise Differenzierung zwischen konservativen und nationalistischen Varianten. Weder das bayerische Integrationsgesetz, noch das Urteil zum Integrationsgesetz des bayerischen Verfassungsgerichtshofs (VerfGH Bayern, 03.12.2019 – 6-VIII-17, 7-VIII-17) konnten die Prämissen einer Leitkultur explizit beschreiben. In einer multikulturellen Gesellschaft haben Gegner*innen und Befürworter*innen einer Leitkultur gemeinsam, dass sie anhand der Migration die Frage nach der normativen Notwendigkeit eines postmigrantischen Minimalbekenntnis aushandeln. Der Terminus des Minimalbekenntnis ist dabei an das Grundverständnis von Hobbes angelehnt. Sein Minimalbekenntnis – *Jesus is the Christ* – beabsichtigt Stabilität und Frieden in einer Gesellschaft zu garantieren, indem Hobbes alle christlichen Glaubensgemeinschaften inkludiert (Manenschijn & Vriend 1997: 37).

Die stetige diskursive Aktualität der von Bassam Tibi definierten Leitkultur und die europaweite Präsenz des Diskurses um Einwanderung und Teilhabe im Kontext von Multikulturalismus verdeutlichen sowohl die politikwissenschaftliche als auch die gesellschaftliche Relevanz des Themas Migration und Leitkultur. Wie kein anderer Diskurs prägte die Debatte um Multikulturalismus, Teilhabe, Migration und Leitkultur die 2010er Jahre. Das Feld der Diskutant*innen erstreckt sich von Vertreter*innen des postmigrantischen Multikulturalismus über konservative Akteure wie der katholischen Kirche bis hin zu nationalistischen Bestrebungen antipluraler und in Teilen rechtsextremistischer

Parteien wie der AfD.⁴ Es wird zur Kenntnis genommen, dass die Bachelorarbeit lediglich einen Teilbereich der Debatte abbilden kann, einerseits regional mit der Beschränkung auf die Bundesrepublik, andererseits mit der Eingrenzung des Migrationsdiskurses auf die Zeit seit dem Jahr 2000. Deswegen beschränkt sich die normative Erörterung auf die zentralen Elemente des Gegenstandsbereichs um Migration und Leitkultur in Deutschland, mit besonderem Augenmerk auf Literatur und Diskurse seit 2014/2015, mit Migration als zentraler Konfliktlinie zur Aushandlung kultureller Identitätsfragen in Europa (Leggewie 1993: 156).

Diskursive Ambiguität um Topoi zeichnet die Debatte um Migration und Leitkultur aus. Deswegen ist es wichtig nicht nur die eingangs definierten Begriffe der Fragestellung zu beschreiben, sondern auch das Verständnis von *liberal*, *konservativ*, *nationalistisch* und *rechtsextrem* zu präzisieren. Nach John Rawls basiert Liberalismus darauf, dass die „Auffassung der Person auf dem Selbstbild der Mitglieder gegenwärtiger Demokratien“ (Pinzani & Werle 2015: 65) entsteht. Ein*e Bürger*in ist damit „[...] während seines gesamten Lebens normales und uneingeschränktes kooperatives Gesellschaftsmitglied“ (Rawls 2005: 85-86). Konservatismus hingegen sieht in der vermeintlich natürlichen Ungleichheit der Menschen den Bedarf nach Autorität des Staates: „Keine Gesellschaft kann ohne Autorität bestehen. Die natürliche Ungleichheit der Menschen erfordert auch eine Differenzierung der Rechte und Pflichten, vor allem ihrer politischen. Das egalitäre Prinzip wird darum von allen konservativen Denkern für die Staats- und Verfassungsverfassung abgelehnt“ (Kafka 1959: 1239). Nationalismus und Rechtsextremismus addieren beide eine ethnische Komponente zur Auffassung der natürlichen Ungleichheit: Die so genannte „Neue Rechte“ (Keßler 2017: 84) distanziert sich vom „als ‚faschistisch‘ und ‚reaktionär‘“ (Stöss 2000: 41) konnotierten „Alten Nationalismus“ (Keßler 2017: 84). Da sich die Termini lediglich in ihrem „framing“ (Goffman 1974: 14) und nicht ihrem Inhalt unterscheiden, verwendet die Arbeit primär den Terminus des Nationalismus, der beiden Bewegungen innewohnt.

Besonders der Begriff der *Heimat* in Kombination mit Identität und Zugehörigkeit bestimmt den Diskurs um Migration und Leitkultur in der postmigrantischen Gesellschaft. Der Terminus

⁴ Bundesamt für Verfassungsschutz: <https://www.verfassungsschutz.de/de/aktuelles/zur-sache/zs-2019-002-fachinformation-zu-teilorganisationen-der-partei-alternative-fuer-deutschland-afd>, zuletzt aufgerufen am 29.12.19, 21:58 Uhr.

der Heimat geht über sozial-räumliche und geographische Definitionen hinaus (Taylor 2012: 51). Einerseits kann Heimat als Raum begriffen werden in dem „Menschen im Gefühl ihrer Zusammengehörigkeit leben [und] die durch gemeinsame Traditionen [...] geeint sind“ (Stepun 1950/51: 148). Andererseits drückt Heimat laut Wilhelm Brepohl Zugehörigkeit aus in Form eines „zwischenmenschlichen Zusammenhang[s]“ (Bastian 1992: 42). Zwar stammen beide Definitionen aus dem Nachkriegsdeutschland, letzteres Zitat steht mit seiner Definition ohne Traditionsansprüchen nicht im Konflikt zu einer heterogenen und multikulturellen Gesellschaft, in dem Wüsche der Zugehörigkeit nicht mit einem Automatismus des Nationalen einhergehen: „Der Wunsch nach einem Nahbereich des Vertrauten korrespondiert mit der wohl unverzichtbaren Angewiesenheit des Menschen auf lebensweltliche Einbettung – egal, worin sie im Einzelnen besteht, und unabhängig davon, ob man diesen Nahbereich ‚Heimat‘ nennt oder ihn anders ausbuchstabiert“ (Schwaabe 2019: 13).

Um sich der Frage nach der normativen Legitimität einer Leikultur in einer postmigrantischen Gesellschaft zu nähern sind insbesondere das Verständnis von Zugehörigkeit und Heimat beziehungsweise Identität von Bedeutung. Deshalb beginnt die Arbeit mit dem Verständnis von Zugehörigkeit und Identität in einer multikulturellen, liberalen Demokratie, indem sie zwischen *Demos* und *Ethnos* differenziert. Hieraus ergeben sich die Prämissen der postmigrantischen Gesellschaft nach Naika Foroutan, anhand der Typologisierung der Bevölkerungsgruppen des multikulturellen Deutschlands. Deren normative Fragen belegt Foroutan anhand von Beispielen aus der empirischen Realität. Nach dieser Einführung stellt die Bachelorarbeit verbreitete konservative und nationalistische Leitkulturvarianten vor. Weiter werden Möglichkeiten der Partizipation in einer pluralen Gesellschaft dargestellt und der Begriff der Integration problematisiert. Diese Erkenntnisse werden mit den Ideen und Varianten des Multikulturalismus weitergeführt und den Kultur- und Gesellschaftsbegriffen Deutschlands des 21. Jahrhunderts gegenübergestellt. Anhand der Formen der Herkunftskulturen in der postmigrantischen Gesellschaft ergeben sich unterschiedliche Formen der Migration nach Will Kymlika und Micha Brumlik, die je nach Herkunftskultur unterschiedliche Möglichkeiten der Partizipation und Repräsentation aufweisen.

Das Prinzip des Respekts, und im Besonderen das der Anerkennung nach Axel Honneth, wenden sowohl Befürworter*innen als auch Gegner*innen der Leitkultur im Diskurs an, um ihre jeweilige Position zu legitimieren. Deshalb stellt die Bachelorarbeit Honneths Konzept der

Anerkennung den Prämissen der Leitkulturvarianten gegenüber, um die normative Problematik einer Leitkulturform in einer multikulturellen und postmigrantischen Gesellschaft zu belegen.

1. Demos und Ethnos in einer Demokratie

„[The] study of nation has become perceived as a study of the process of definition of the boundaries and the group’s understandings of itself in relations to other groups” (Takle 2007: 33). Die Wurzel dieser Unterscheidung liegt im Antagonismus zwischen dem Verständnis der Topoi *Demos* und *Ethnos*. *Ethnos* begreift ethnische Komponenten als Fundament von Nation, Staatlichkeit und Gemeinschaft, wie sie Habermas mit seinem Begriff der „Volksgenossen“ (Habermas 1998: 152) passend subsumiert. *Demos* hingegen hat keine ethnischen Prämissen für staatliche Zugehörigkeit neben Verfassungen mit politischer Unabhängigkeit (Takle 2007: 40). Takle konkludiert aus beiden Definitionen, dass die meisten Demokratien beides beinhalten – sowohl Aspekte des Topos *Ethnos*, als auch den des *Demos* (Takle 2007: 40-41) und vergleicht die Auffassung mit Theoretikern des 20. Jahrhunderts. Während Max Weber die Nation als „Wertgemeinschaft“ (Zingerle 1994: 207) begreift, definieren Breuilly und Gellner die Nation eher aus der sozialen, anstatt der kulturellen Perspektive, als „[...] large-scale social system“ (Breuilly & Gellner 2006: xxiii). Anderson hingegen sieht Loyalitäten zwischen den Mitgliedern als maßgeblich für Loyalität gegenüber dem Staat (Anderson 2016: 99). Bereits vor dem 20. Jahrhundert rückte die Frage nach Nationen und Identitäten in staatlichen Gebilden ins Zentrum der Forschung. Bereits zu Zeiten der Märzrevolution wichen Theoretiker*innen jedoch vom Begriff des *Ethnos* ab: „[Allerdings] ist der Begriff der Nation ein viel weiterer geworden, als früher. Er hat sich völlig geändert, die Nationalität ist nicht mehr begrenzt durch die Abstammung und Sprache, sondern ganz einfach bestimmt durch den politischen Organismus, durch den Staat. [...] Alle, welche Deutschland bewohnen sind Deutsch, wenn sie auch nicht Deutsche von Geburt oder Sprache sind. Wir decretieren sie dazu, wir erheben das Wort ‚Deutscher‘ zu einer höheren Bedeutung, und das Wort ‚Deutschland‘ wird fortan ein politischer Begriff“ (Wigard 1848: 737). Dennoch galt für eine kritische Mehrheit in Deutschland ein von *Ethnos* bedingter *Demos*, wie auch Soziolog*innen formulierten: „[The] automatic transformation of immigrants into citizens remains unthinkable in Germany” (Brubaker 1992: 185). Allerdings ist es notwendig zu berücksichtigen, dass erst seit der Friedlichen Revolution 1989 Multikulturalismus in der

vereinten Bundesrepublik Entfaltungsmöglichkeiten hat. „Identities change slowly“ (Chandra 2012: 141). Dieser Konflikt zwischen einer Abstammungsgemeinschaft und einer Gemeinschaft der Staatsbürger*innen wirft Fragen nach Legitimität politischer Entitäten auf (Dahl 1989: 204). Dementsprechend verbinden die meisten Demokratien sowohl Aspekte des *Demos* als auch des *Ethnos* (Takle 2007: 40-41), so auch die postmigrantische Bundesrepublik Deutschland. Leitkulturvarianten – seien sie konservativ oder nationalistisch – ermöglichen diese Verknüpfung herzustellen, und scheinbar die Spannung zwischen Staats- und Herkunftsgemeinschaft zu überwinden. Multikulturalismus hingegen versucht ethnoszentrierte Verständnisse von Zugehörigkeit zu überwinden, anstatt sie durch eine Leitkultur zu verbinden.

Der Diskurs um *Ethnos* und *Demos* und damit auch um die postmigrantische Gesellschaft wird nicht nur durch unterschiedliche Verständnisse von Integration geprägt, sondern auch durch diverse Varianten einer Leitkultur, die an der Konfliktlinie *Heimat* entlang verhandelt werden. Wie auch der Topos der Leitkultur, ist das Verständnis der Heimat ein genuin normatives Konstrukt, dass als Bindeglied zwischen *Ethnos* und *Demos* fungieren kann. Mit der aktuellen Debatte um eine Leitkultur und die postmigrantische Gesellschaft, entstanden neue Debatten um die Deutung des Begriffs. „Was nicht unbedingt zu erwarten war – über Inhalt und Zukunft eines modernen Heimatbegriffs wird seit einiger Zeit wieder heftig gerungen. Abseits von dogmatischer Vereinnahmung durch reaktionäre Kreise gibt es eine breite Übereinstimmung, dass der belastete Begriff ‚Heimat‘ nur dann verantwortungsvoll verwendet werden kann, wenn ihm ein weltoffenes, liberales und tolerantes Menschenbild zugrunde liegt. [...] Unter Heimat wird heute mehr verstanden als Ort und Landschaft. Heimat ist eher Prozess und Aufgabe, die gleichermaßen glücken oder misslingen können. Und – Heimaten gibt es plural. Viele von uns tragen mehrere Heimaten in ihren Herzen – regionale und kosmopolitische, kulturelle und geistige, seelische und religiöse“ (Göttler 2019: 5). Norbert Göttler, der Bezirksheimatpfleger von Oberbayern, grenzt damit den Wunsch nach Zugehörigkeiten einerseits klar von nationalistischen und anti-pluralistischen Bestrebungen ab.

Andererseits betont er den fluiden und inklusiven Begriff des Konzepts der Heimat, passend zu den Prämissen der postmigrantischen Gesellschaft. Heimat ist ebenso wenig wie Kultur oder *Demos* ein statisches Konzept, sondern bietet demokratisch-plurale – und damit legitime – Möglichkeiten der Zugehörigkeit. Konservative Varianten einer Leitkultur oder Heimat sind

dementsprechend klar von nationalistischen Bestrebungen abzugrenzen. Beide teilen die Prämisse einer exklusiven *Ethnos*-Zugehörigkeit in einer postmigrantischen Demokratie, die im Multikulturalismus normativ keine Legitimation finden kann. Hierbei ist zu berücksichtigen, dass der Konflikt der Anerkennung in Form von Teilhabe der postmigrantischen Debatte vorausgeht und nicht zwangsläufig mit der Migrationserfahrung der Bürger*innen zusammenhängt: „[...] Die Barriere zwischen den Bürgern hat nur ihre Gestalt verändert, nicht ihre Position“ (Fluck nach Assmann 2018: 133). Allerdings weisen konservative Leitkulturvarianten auch normative Problematiken auf. Wenn seelische und religiöse Heimaten – wie Göttler sie nennt – in Konflikt zu kosmopolitischen und regionalen Zugehörigkeitsgefühlen stehen, lösen konservative Leitkulturen diesen Konflikt nicht auf, da Assimilation der Inklusion stets vorgezogen wird. Diese Spannung entsteht besonders unter Berücksichtigung der Anerkennung im Rahmen der Konkurrenz um Ressourcen, und durch das Einfordern struktureller, sozialer, kultureller und identikativer Teilhabe, was in ein normatives Paradoxon münden kann (Honneth & Sutterlüty 2011: 73).

2. Die postmigrantische Gesellschaft

Naika Foroutan, die Stellvertretende Direktorin des Berliner Instituts für empirische Integrations- und Migrationsforschung (BIM) definiert die postmigrantische Gesellschaft folgendermaßen: „Der [...] gewählte Terminus postmigrantisch steht hier für die Aushandlungsprozesse, die in Kommunen, Städten, Regionen und Bundesländern in Deutschland stattfinden, nachdem Migration als politische Realität anerkannt worden ist“ (Foroutan 2014: 16). Ob die Transformation positiv oder negativ wahrgenommen wird, spielt keine Rolle, lediglich die Anerkennung der postmigrantischen Realität ist von Relevanz. Vielmehr ist der Terminus des Postmigrantischen eine „Analyseperspektive, die sich mit den Konflikten, Identitätsbildungsprozessen, sozialen und politischen Transformationen auseinandersetzt, die nach erfolgter Migration einsetzen“ (Foroutan 2014: 16).

Seit Beginn der 2000er Jahre zählt Foroutan die Bundesrepublik zu den Gesellschaften, in denen die postmigrantische Realität im Diskurs von einer kritischen Masse anerkannt wird (Foroutan 2015: 3).

2.1 Prämissen und Konsequenzen postmigrantischer Gesellschaften

Das Konzept der Anerkennung, wie es Axel Honneth definiert, ist in doppelter Weise eine Prämisse für die Existenz einer postmigrantischen Gesellschaft nach Naika Foroutan. Einerseits ist es notwendig, dass eine kritische Mehrheit in der Gesellschaft eine postmigrantische Realität als Basis des Migrations-, Kultur- und Gesellschaftsdiskurses anerkennt: „Aus diesem Grund sollen jene Gesellschaften als ‚postmigrantisch‘ beschrieben werden, in denen der Akt der politischen Anerkennung, ein Einwanderungsland geworden zu sein, die gesellschaftlichen Aushandlungsprozesse prägt“ (Foroutan 2019b: 39). Dazu gehört ebenso die Anerkennung „hybrider Welten“ (Foroutan 2019b: 47): „Der Terminus *postmigrantisch* ist als subversiver Verweis auf die Fluidität von Herkunft, Kultur und die Transformation kollektiver Identitäten entstanden [...] Das postmigrantische verweist auf eine stetige Hybridisierung und Pluralisierung von Gesellschaften, die zwar nicht allein durch Migration erzeugt, jedoch an ihr entlang verhandelt werden“ (Foroutan 2019b: 49).

Andererseits ist Anerkennung des „Polytheismus der Werte“ (Weber 1988: 147), eine Voraussetzung für Partizipation. Dass die Anerkennung der Multikulturalität einer Gesellschaft mit der Anerkennung des Individuums einhergeht, erkannte Arendt Lijpard bereits im 20. Jahrhundert: „Nur Beteiligung unterschiedlicher sozialer Gruppen ermöglicht Stabilität“ (Lijpard nach Foroutan 2019b: 29). Betrachtet man die unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen und die Selbstidentifikation mit dem Einwanderungsland, belegen Foroutans empirische Erhebungen Lijpards Hypothese. Eine der Prämissen der postmigrantischen Gesellschaft, die Pluralität, betont Foroutan: „Pluralität gilt einerseits als empirische Beschreibung von Gesellschaft, andererseits als normativer Grundsatz, während sie gleichzeitig als Auslöser gesellschaftlicher Widersprüche und Krisen eingehengt werden soll“ (Foroutan 2019: 31). Nach Foroutan geht die Frage nach den Kriterien einer postmigrantischen Gesellschaft immer einher mit Fragen nach Kultur und letztendlich auch nach Rassismus.

Die Autorin beschreibt dies als die Frage der Definitionsmacht und Dominanzkultur, die besondere Beachtung in der aktuellen Rassismusforschung findet (Foroutan 2019b: 20). Wie bei der Frage nach der Legitimation einer Leitkultur, zeichnen sich auch postmigrantische Gesellschaften dadurch aus, dass ihre Gegner*innen beispielsweise einen Dualismus aus Islam und Migration kreieren, der in einem vermeintlichen Antagonismus zur Mehrheitsbevölkerung eines Landes steht.

Diese Form von Islamfeindlichkeit, gekoppelt mit Migrationsfeindlichkeit, manifestiert sich laut Foroutan in allen gesellschaftlichen Schichten, auch in „statushohen und statusstabilen Gruppen“ (Foroutan 2019b: 20). Auf dieses Paradoxon geht die Sozialwissenschaftlerin mit Bezug auf Tocqueville und Dahl ein: „[Mit] einer nachweisbar abnehmenden Ungleichheit nimmt paradoxerweise die Unzufriedenheit und der Kritik der Menschen am Staat zu“ (Tocqueville 1978: 169-170). Demnach ist das Demokratie-Paradoxon nach Dahl zu Recht eine der Konsequenzen einer postmigrantischen Gesellschaft, da die normative Konstruktion der Demokratie an der empirischen Realität scheitern (Dahl 2000: 247ff.).

Die gesellschaftsübergreifende Akzeptanz nicht-egalitärer Teilhabe und die postmigrantische Realität scheinen parallele Konsequenzen zu sein, die sich paradoxerweise nicht ausschließen. Dies bezeichnet Habermas als Kontrast zwischen Verfassungswirklichkeit und Verfassungsrecht (Habermas nach Foroutan 2019b: 28). Illiberale Theoretiker*innen, die sich wie Mouffe auf Schmitts Freund-Feind Antagonismus beziehen, (Schmitt 1987: 26) sehen diesen Widerspruch als kohärent mit ihrer Theorie, dass Freiheit und Gleichheit nie gleichzeitig erfüllt werden können (Mouffe nach Foroutan 2019b: 28). Chantal Mouffe vertritt damit einen Gegenentwurf zu Habermas Diskursethik mit der Kraft des besseren Arguments, was im Widerspruch zu einem Wertepluralismus steht, der das Ziel einer Konsensdemokratie verfolgt. Allerdings argumentiert Mouffe mit einem anti-pluralem Paradigma ähnlich, wenn nicht sogar identisch, wie die Befürworter*innen einer Leitkultur. Konservative und nationalistische Leitkulturvarianten negieren kulturellen und diskursiven Pluralismus durch ihren Homogenitätsanspruch. Zwar definiert Mouffe dies nicht anhand der Konfliktlinie der Migration, teilt aber den Duktus der Antagonismen mit Leitkulturvertreter*innen. Naika Foroutan greift diese Kritik mit einem Verweis auf die liberale Verfassung der Bundesrepublik auf: „Pluralität gilt einerseits als empirische Beschreibung von Gesellschaft, andererseits als normativer Grundsatz, während sie gleichzeitig als Auslöser gesellschaftlicher Widersprüche und Krisen eingeeht werden soll [...] In diesem Sinne ist Pluralität eine Herausforderung für die Demokratie – und gleichzeitig ihre Grundlage“ (Foroutan 2019b: 31). Damit ist Pluralität sowohl Prämisse als auch Konsequenz der deutschen postmigrantischen Gesellschaft und artikuliert folglich den Widerspruch einer Leitkultur zu beidem.

Neue Formen von Rassismus und Stereotypisierung sind ebenfalls eine Konsequenz – wenn auch nicht intentional – einer postmigrantischen Gesellschaft. Dies wird evident, da der

Terminus „Migrant“ sich zunehmend von seiner ursprünglich wertfreien und non-ethnischen Definition der „dauerhafte[n] Verlagerung des Wohnmittelpunktes (Foroutan 2019b: 56)“ fortbewegt. Stattdessen findet durch die diskursive Verknüpfung von Islam und Migration der Terminus für „phänotypisch erkennbare Personen“ (Foroutan 2019b: 56) Verwendung (Foroutan 2019b: 56).

2.2 Typologisierung der Bevölkerungsgruppen

Foroutan argumentiert, dass lange Zeit „ethnische und/oder religiöse Einheitlichkeit“ (Schmidt 2000: 421) als Bedingung für die Stabilität westlicher Demokratien galt: „Im Gegensatz zur Schmitts Vorstellung von demokratischer Gleichheit, die auf Gleichartigkeit bzw. ethnischer und kultureller Homogenität gründet, bemisst sich die Idee der liberalen, modernen und pluralen Demokratie am Grad der Anerkennung, Chancengleichheit und Teilhabe und dem Ziel, möglichst alle Bürger*innen in zentralen gesellschaftlichen Prozessen und Positionen zu repräsentieren“ (Foroutan 2019b: 30).

Im Jahr 2017 hatten 37 Prozent der schulpflichtigen Kinder Deutschlands einen Migrationshintergrund (Foroutan 2019b: 36). Während konservative Parteien seit Dekaden betonten, dass Deutschland „kein Einwanderungsland“ (CDU Extra 1982: 7) sei, vermieden die Regierungen über viele Jahre die Migrationsrealität der Bundesrepublik anzuerkennen (Foroutan 2019b: 37). Foroutan betont, dass spätestens mit der „Süssmuth-Kommission“ im Jahr 2001, die Regierung die postmigrantische Realität Deutschlands anerkannte, indem die unabhängige Kommission Zuwanderung formulierte: „Deutschland ist faktisch ein Einwanderungsland“ (Foroutan 2019b: 37).

Dabei bedient sich die postmigrantische Gesellschaft zweier wesentlicher Methoden: „Das Brechen der Aufmerksamkeitsakkumulation gegenüber Migration und das Erkennen der dialektischen Funktion von Migration für die Aushandlung der pluralen Demokratie“ (Foroutan 2019b: 32). Dabei geht Foroutan durchaus auf Kritiker*innen ihrer Terminologie ein, wie beispielsweise auf die Vorwürfe von Mecheril: „Der Ausdruck ‚postmigrantisch‘ distanziert sich in meinem Verständnis gewissermaßen vom falschen Objekt“ (Mecheril 2014: 108). Dafür nennt Foroutan die in Deutschland lebenden Muslim*innen als Beispiel aus der empirischen Realität, da diese mit circa 5 Prozent die größte religiöse Minorität des Landes darstellt (Foroutan 2014: 44). Die Bevölkerungsgruppen mit Migrationshintergrund unterscheiden sich nicht nur zueinander, sondern auch in der Bevölkerungsgruppe selbst.

Homogenitätsbestrebungen in Form einer Leitkultur sind angesichts der Konfliktlinien in den Herkunftskulturen selbst normativ nicht umzusetzen, sofern Leitkulturvertreter*innen Individualität der Bevölkerungsgruppen respektieren. In einer Befragung aus dem Jahr 2014 (n=8270) sahen die befragten nichtmuslimischen deutschen Staatsbürger*innen einen Antagonismus zwischen *muslimisch* und *deutsch* (Foroutan 2014: 10, 32).

Die Problematik dieses Antagonismus zeigt, dass die Mehrheitsbevölkerung Individualität je nach Herkunftskultur unterschiedlich gewichtet und anerkennt. Damit erkennt die Mehrheitsbevölkerung einer Minderheit sowohl die Möglichkeit der Inklusion ab, als auch die Anerkennung geleisteter Teilhabe am politischen Diskurs und der Gesellschaft. Selbst wenn eine Leitkulturvariante von Individuen einer migrantischen Bevölkerungsgruppe umgesetzt würde, bestünde keine Anerkennung. Dementsprechend sind hypothetisch umgesetzte Leitkulturen normativ hoch problematisch. Erhebungen wie diese verdeutlichen Exklusionsbestrebungen in großen Teilen der Mehrheitsbevölkerung, die auch konservativen Leitkulturvarianten zugrunde liegt. Ein weiteres Argument für die normative Problematik der Leitkulturbestrebungen ist die Auffassung, dass nicht nur Kulturen homogen seien, sondern auch individuelle Zugehörigkeiten (Foroutan 2014: 6). Während große Teile der nichtmuslimischen deutschen Teilnehmer*innen der Umfrage einen Antagonismus ausdrückten, gaben in einer anderen Erhebungen aus demselben Jahr bei gleicher Stichprobengröße, Deutsche mit und ohne Migrationshintergrund die gleiche Zahl an Verbundenheit zur Bundesrepublik an – 47 Prozent (Foroutan 2014: 6).

3. Verbreitete Vorstellungen von Leitkultur

Sämtliche Formen der Leitkultur – seien sie konservativ oder deutschnational-antidemokratisch – berufen sich auf ethnische, kulturelle, religiöse und historisch gewachsene Traditionen und Habiten eines ethnisch definierten Staatsvolkes. Habermas definiert diese als „[...] historic ethno-cultural understanding of nationhood“ (Habermas 2004 nach Takle 2007: 24). Die prominenteste Definition und Verständnis einer Leitkultur aus dem demokratischen politischen Spektrum ist das 2017 in Kraft getretene bayerische Integrationsgesetz, welches besagt: „[...] Es ist Ziel dieses Gesetzes, diesen Menschen für die Zeit ihres Aufenthalts Hilfe und Unterstützung anzubieten, um ihnen das Leben in dem ihnen zunächst fremden und unbekannten Land zu erleichtern (Integrationsförderung), sie aber zugleich auf die im Rahmen ihres Gast- und Aufenthaltsstatus unabdingbare Achtung der Leitkultur zu verpflichten und

dazu eigene Integrationsanstrengungen abzuverlangen (Integrationspflicht). Das soll zugleich einer Überforderung der gesellschaftlich-integrativen und der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit des Landes und seiner kommunalen Ebenen entgegenwirken“ (Art. 1 BayIntG). Am 03. Dezember 2019 urteilte der bayerische Verfassungsgerichtshof, dass Kurse zur deutschen Werteordnung nicht mit der bayerischen Verfassung vereinbar seien, der Terminus oder die Forderung nach einer Leitkultur seien dagegen nicht zu beanstanden.⁵ Einen Erklärungsansatz für die andauernde Aktualität dieser Frage nach der Notwendigkeit und Legitimität einer Leitkultur in Deutschland liefert der europäische Vergleich. Bereits in den 1990ern betonte Brubaker, dass der *Ethnos-Demos* Antagonismus in Deutschland tiefer verwurzelt ist als bei ihren europäischen Nachbarn. Wie auch das bayerische Integrationsgesetz verdeutlicht, begreifen sich Deutsche als Herkunftsgemeinschaft, weswegen weit höhere Hürden zur Einbürgerung bestehen als beispielsweise in Frankreich, welches sich als territoriale Gemeinschaft versteht (Takle 2007: 13).

Das unterschiedliche Verhältnis zum Begriff der Nation und deren Bürger*innen liegt in der Gründungszeit Ende des 19. Jahrhunderts. Brubaker definiert Frankreichs Begriff der Nation als staatszentriert, was er als „assimilationist“ bezeichnet. Allerdings beinhaltet dieses demos-zentrierte Verständnis von Zugehörigkeit auch Komponenten des traditionell deutschen Verständnis der Nation, welches Brubaker „ethnozentrierter differentialist“ nennt (Takle 2007: 13).

Ein populäres Argument der Leitkulturbefürworter*innen ist die Parallelität eines Pluralismus der Werte mit der Existenz von Parallelgesellschaften: „Multikulturelle Parallelgesellschaften insistieren auf Differenz und stellen rigide Formen von Homogenität wieder her. Damit schaffen sie im Inneren der Gesellschaft gefährliche Ausgrenzungen. Plurikulturelle Gesellschaften sind demgegenüber auf Diversität ausgerichtet. Darunter ist eine kulturelle Verschiedenheit zu verstehen, die selbstverständlich gepflegt werden kann, ohne in die ostentative Geste einer permanenten symbolischen Grenzmarkierung auszuarten“ (Rödter 2019: 177).

⁵JURIS:DE:
<https://www.juris.de/jportal/portal/page/homerl.psm1?nid=jnachr-JUNA191203151&cmsuri=%2Fjuris%2Fde%2Fnachrichten%2Fzeigenachricht.jsp>, zuletzt aufgerufen am 02.01.20, 17:12 Uhr.

Konservativ-demokratische Formen der Leitkultur betonen stets die Gleichberechtigung von Männern und Frauen in Deutschland, so wie die Notwendigkeit des gewaltfreien Diskurses (Rödder 116f.) im Gegensatz zu nationalistischen Varianten. Demensprechend muss in einem demokratischen Staat, der sich einem Pluralismus der Werte verpflichtet, demokratischen Leitkulturforderungen diskursiver Raum gegeben werden. Allerdings fordern Konservative in der Debatte den Primat konservativer Terminologie, deren Verlust sie in Termini wie dem der „Jahresendzeitfigur“ (Rödder 2019: 116) persiflieren. Damit wird Multikulturalismus mit einer Ablehnung der Herkunftskultur und der Dominanz migrantischer Kulturen gleichgesetzt. Ebenso haben sie den Rückgriff auf ethnische und kulturelle Stereotype mit Rechtsradikalen gemein. Rödders Aussagen sind damit ein Paradebeispiel für konservative Auffassungen einer Leitkultur. Forderungen nach Respekt gegenüber Lehrerinnen verknüpfen Konservative mit dem Stereotyp der „muslimische[n] Väter“ (Rödder 2019: 117). Gleiches gilt für die Definition der Leitkultur als gewaltfreier Diskurs. Rödder nennt hier als Beispiel die einzuhaltende Gewaltfreiheit gegenüber Kindern. Allerdings lesen Konservative wie Rödder dies im Kontext der Prävention eines „Backlash“ (Rödder 2019: 117), den sie an Multikulturalismus und Migration knüpfen. Hierbei benennen die Befürworter*innen einer Leitkultur in keiner der aktuellen Forschungsliteratur patriarchale Strömungen als pankulturelles Phänomen, dass in seiner Intensität allerdings in diversen Kulturen durchaus unterschiedlich sichtbar ist. Durch den vermeintlichen Dualismus aus Islam/Migration und Gewalt, kreiert die Forderung nach einer Leitkultur einen Antagonismus, der damit in Forderungen nach Assimilation mündet.

Sowohl Befürworter*innen als auch Gegner*innen von Leitkulturvarianten akzeptieren, dass Migration eine prägende Konfliktlinie postmigrantischer Gesellschaften darstellt. Allerdings sehen Befürworter*innen des Multikulturalismus keine intrinsischen Parallelen zwischen Migration und Partikularkulturen, die im Widerspruch zu Geltenden normativen Vorstellungen stehen (Foroutan 2019: 78). „Allein der Nachweis, dass die typisierende Rede übers Kulturelle epistemologisch nicht statthaft ist, reicht nicht aus. Empirisch ist die typisierende Rede der wahrscheinlichste und notwendige Fall. Dem kann man durch keine Leitkulturdebatte entkommen – weder im Sinne der starken Forderung nach Assimilation des Fremden noch im Sinne einer universalistischen Leitkultur der Kosmopolitischen“ (Heins 2018: 82).

Außerdem begründen Vertreter*innen der Leitkulturvarianten ihre Forderungen nach Assimilation unter anderem mit der Zunahme globaler Migrationsbewegungen, die Europa und Deutschland erreichen. Dabei verbinden sie ihre Forderung nach einer Leitkultur mit einem Appel gegen ein „Weltbürgertum“ und dem Primat rechtsstaatlicher und demokratischer Ordnung. Rödder widerspricht der Forderung nach freier Migration, durch „no border, no nation-Aktivisten“ (Rödder 2019: 111). Globale, unregulierte Migration gefährde damit die deutsche plurale Demokratie, wobei er allerdings sowohl die Bedeutung der physischen staatlichen Grenzen betont als auch kulturelle und gesellschaftliche Maßstäbe in Form einer Leitkultur definiert“ (Rödder 2019: 111-112). Um seinen Standpunkt Weltbürgertum mit globaler Anarchie gleichzusetzen, bezieht Rödder sich hierbei auf den Soziologen Paul Scheffer: „Eine offene Gesellschaft braucht Grenzen, um offen bleiben zu können“ (Rödder 2019: 111).

Damit ist die konservative Leitkulturvariante zwangsläufig ein Argument gegen jede Form des Supranationalismus: „Die Aussage, der Staat könne seine Grenzen nicht schützen, bedeutet nicht weniger, als die Selbstaufgabe westlicher Gesellschaften“ (Rödder 2019: 111-112). Allerdings ist nicht nur der internationale Kontext von Wertepluralismus und Supranationalismus gezeichnet, sondern auch die deutsche Gesellschaft selbst. *De facto* statt *de jure* Teilhabe in Form von Partizipation und Inklusion ist deswegen ein Schlüssel zur Anerkennung aller Individuen und der postmigrantischen Realität: „Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft gestaltet sich also in der Weise, daß jeder rechtsfähig sein, an politischer Kommunikation teilnehmen, eine Familie gründen, über wirtschaftliche Ressourcen verfügen, medizinische Versorgung und religiösen Zuspruch in Anspruch nehmen oder an Erziehung und Bildung partizipieren kann. So sehr sich die konkreten Inklusionsformen der verschiedenen funktionalen Teilsysteme auch unterscheiden, so ist doch allen gemeinsam, daß sie ausschließlich ihr jeweiliges Bezugsproblem abarbeiten und keinerlei Inklusion bzw. Integration in das gesellschaftliche Gesamtsystem anbieten“ (Nassehi 1999: 114).

4. Möglichkeiten und Grenzen der Partizipation

Ein beachtlicher Teil der Kontroverse um die Notwendigkeit einer Leitkultur in einer postmigrantischen Gesellschaft entsteht durch sich ausschließende Ansätze von Partizipation in der multikulturellen Demokratie. Wie bereits erläutert sehen viele Befürworter*innen einer

Leitkultur einen Dualismus zwischen Exklusion und Assimilation, wobei Assimilation häufig nicht als *Ultima Ratio*, sondern einzige Methode für erfolgreichen Multikulturalismus propagiert wird. Sowohl Befürworter*innen als auch Gegner*innen einer Leitkultur nutzen in der Debatte den Terminus *Integration* in ihrer Argumentation. Letztere weichen dementsprechend in aktueller Forschungsliteratur dieser Problematik aus und nutzen fortan bevorzugt den Begriff der Inklusion. Um den Bedarf einer Leitkultur in einer postmigrantischen und multikulturellen Gesellschaft zu ermitteln, bedarf es einer genaueren Betrachtung und Differenzierung der vier Topoi.

4.1 Exklusion

Die Exklusion sozialer Gruppen steht konträr zu den Prinzipien deliberativer und liberaler Demokratien und dementsprechend sowohl zum Multikulturalismus als auch zur postmigrantischen Gesellschaft. Allerdings führt ein Dualismus zwischen Exklusion und Assimilation, wie ihn auch demokratisch-konservative Diskutant*innen pflegen, zu Diskursverschiebungen, die auch die Option der Exklusion ermöglichen, wenngleich diese vornehmlich von Nationalist*innen gepflegt wird (Bashir & Kymlicka 2010: 50). Dafür differenziert der Politikwissenschaftler Bashir Bashir zwischen von Exklusion bedrohten Gruppen auf der einen und Assoziationen und Aggregationen auf der anderen Seite, also allen Organisationsformen, die sich nicht durch religiöse und ethnische Merkmale definieren (Bashir & Kymlicka 2010: 50-51). In den 1990er Jahren formulierte Iris Marion Young die „five faces of oppression“ (Young 1990: 48). Exklusion ist danach zwangsläufig mit Unterdrückung von Minoritäten gleichzusetzen. Die erste Form der Unterdrückung ist die Ausnutzung (*exploitation*): “[H]uman capacity of labour of a group of people is systematically controlled and transferred for the benefit of another group” (Bashir & Kymlicka 2010: 51). Diese Ausnutzung geht in Marginalisierung (*marginlization*) über und manifestiert sich besonders in der Diskriminierung am Arbeitsmarkt. Einerseits um entsprechende Ressourcen ungleich zu verteilen, andererseits um Minoritäten Wertlosigkeit zu suggerieren, und führt damit zum dritten Aspekt, der Machtlosigkeit (*powerlessness*) (Bashir & Kymlicka 2010: 51f.). Diese Form der Unterdrückung beinhaltet beispielsweise die Unterteilung in gelernte und ungelernte Arbeiter*innen (Bashir & Kymlicka 2010: 52). *Cultural Imperialism* definiert Bashir nach Young als Vorstufe zur letzten Ebene der Exklusion, der Gewalt (*violence*): „the dominant and hegemonic group universalizes its perspectives, interpretations (...) and cultural beliefs (...)“

and constructs them as the norm" (Bashir & Kymlicka 2010: 52). Historisch betrachtet gipfelte die Kombination aus kulturellem Imperialismus und Gewalt in das finale Stadium der Exklusion, den Genozid: "The social recognition and institutionalization of the inferiority of groups also justifies the exercise of systematic violence" (Bashir & Kymlicka 2010: 52). Der kompletten Exklusion bestimmter Herkunftskulturen und Subkulturen steht nach konservativen Theoretiker*innen das Prinzip der Assimilation gegenüber. Sämtliche Leitkulturvarianten basieren – wie auch Bashirs Konzept der Exklusion – auf dem Topos des *othering*, speziell dem des „cultural othering“ (Farrelly 2004: 215) und damit „[...] auf der Basis eines Euro- oder Ethno-Zentrismus, [der] die jeweils andere Kulturen exotisiert, dämonisiert, primitiviert oder auf andere Weise abgewertet und herabgestuft [...]“ (Assmann 2018: 153).

Damit ist die Konstruktion von Eigenem und Anderem nicht nur in Mentalität und Habitus verankert, sondern auch Mechanismus und Herrschaftslegitimation von Unterdrückung, Ausbeutung und Vernichtung. Selbst Leitkulturvarianten, die keine Exklusion befürworten, bedienen sich einer Erwartungshaltung, die sich exklusiv an Menschen mit Migrationserfahrung richtet: „Es bleibt ein Verdienst konservativer Politiker, mit dem wiederholten Drängen auf eine ‚Leitkultur‘ jedenfalls den diskursiven Raum dafür zu öffnen, dass wir als Gesellschaft etwas von Einwanderern erwarten dürfen. Nun ist es aber an uns allen, diese Erwartungen auch einzufordern“ (Ebert 2018: 23). Angesichts der Verknüpfung von *othering* und *oppression* können Leitkulturvarianten als Katalysator in einem Prozess der Exklusion verstanden werden. Andererseits argumentieren Konservative, dass einzig Leitkulturen multikulturelle Gesellschaften vor Desintegration und Exklusion bewahren, oftmals mit den Verweisen auf die Staatengebilde Jugoslawiens und der Habsburger Monarchie. Unabhängig von der Frage nach der Notwendigkeit und Legitimität einer Leitkultur, ist *othering* zu einer zentralen Konfliktlinie (Foroutan 2019: 164) geworden: „[...] the study of nation has become perceived as a study of the process of definition of the boundaries and the group's understandings of itself in relations to other groups“ (Takle 2007: 33).

4.2 Assimilation

„Diese Assimilation ist die Todsünde gegen das Ideal der Authentizität“ (Taylor 2012: 29). Taylors Verständnis der Assimilation steht diametral dem der Befürworter*innen einer Leitkultur gegenüber, die sich beispielsweise auf das liberale System der Vereinigten Staaten beziehen. „Vielfalt soll durch Gesellschaftsvertrag oder Assimilation in Einheit überführt

werden, frei nach dem augustinischen Wappenspruch im Staatssiegel der Vereinigten Staaten von Amerika: „E pluribus unum“ (Heins 2018: 85). Die Leitkultur ist der Weg zum Ziel der Assimilation, der Hegemonie einer Kultur. Die Problematik der Assimilation zeigt sich besonders in ihrer Abgrenzung zum Multikulturalismus. Leitkulturgegner*innen wie Assmann sehen den Pluralismus postmigrantischer Gesellschaften als Basis der politischen Partizipation „[...] unter der Bedingung individueller, sozialer und kultureller Diversität“ (Assmann 2018: 132). Assimilation ist dementsprechend eine Interpretation des *othering* und durch Unsichtbarkeit gleichzusetzen mit Unterdrückung aufgrund von *marginalization* und *powerlessness*. Andererseits sehen Leitkulturbefürworter*innen wie der Historiker Andreas Rödter die liberale Demokratie gefährdet, wenn Gesellschaften „[sprachliche], religiöse und kulturelle Differenzen herunter[zu]stufen und in Diversität“ schlussendlich „verwandeln“ (Rödter 2019: 177).

Leitkulturen sind hier nicht als fundamentales Gegenargument zum Multikulturalismus zu lesen: „Pluralisierung bedeutet nicht Relativierung des Eigenen, sondern die Entdramatisierung der Differenz zwischen dem Fremden und dem Eigenen“ (Rödter 2019: 177f.). Dabei gilt Vielfalt durchaus unter bestimmten Voraussetzungen als etwas „eigenes, [...] schützenswert[es]“ (Heins 2018: 58). Dennoch bleiben Problematiken der Anerkennung durch Teilhabe auch mit diesen Argumenten vorhanden, wenn das „Selbstporträt eines idealen Deutschen als ein Prägungstempel gemeint ist, mit dem eine schnelle Anpassung und Angleichung der Neuankömmlinge an die Aufnahmegesellschaft erreicht werden soll“ (Assmann 2018: 85). Assimilation als Ziel der Leitkultur und einziges Mittel gegen Exklusion greift nochmals besonders den Konflikt zwischen Ethnos und Demos auf, beziehungsweise zwischen „*ethnic and civic*“ (Han 2016: 286). Das Modell der Assimilation verdeutlicht, dass ethnisch konnotierte Kategorien weiterhin das Fundament einer Forderung nach Leitkulturvarianten bilden: „[The] ethnic notion [...] expects immigrants to absorb the host society's value system and general lifestyle“ (Han 2016: 286).

Die Leitkulturmodelle unterscheiden nicht zwischen sozialer und politischer Integration. Allerdings setzten Leitkulturbefürworter*innen zunehmend den Topos der Assimilation gleich mit dem der erfolgreichen sozialen Integration. Immigrant*innen identifizieren sich hierbei mit dem Modell des neuen Heimatlands, ohne näher zwischen sozialer und politischer Integration zu differenzieren. Damit wird Assimilation zur Bedingung für den Erhalt der

Staatsbürgerschaft und folglich egalitärer Partizipation und Anerkennung (Takle 2007: 223). Gegner*innen von Assimilationsforderungen setzen kulturelle Inklusion nicht voraus. Im Falle Habermas Verständnis des „Verfassungspatriotismus“ (Habermas 1986: 70) besteht keine Erwartung an Immigrant*innen, das Wertesystem zu übernehmen, sondern sich lediglich den politischen Strukturen der neuen Heimat anzupassen, damit alle diversen Werteordnungen egalitär am Entscheidungsprozess partizipieren können (Takle 2007: 223). Assimilation hingegen fordert stets sowohl eine soziale, als auch eine politische Integration ein (Takle 2007: 223).

4.3 Integration versus Inklusion

Der Terminus Integration ist aufgrund seiner Ambiguität ein Umstrittener, bürgerte sich allerdings in die diskursive Praxis ein (Freise 2017: 223). Befürworter*innen einer Leitkultur nutzen *Integration* komplementär zu Assimilation (Freise 2017: 38). Marianne Takle differenziert zwischen *sozialer Integration* und *kultureller Integration* (Takle 2007: 223).

Ersteres meint Eingliederung in das System des Wohlfahrtsstaats, den Arbeitsmarkt und Teilhabe an sozialen Programmen des neuen Landes. *Kulturelle Integration* hingegen postuliert sowohl das Erlernen der Sprache der neuen Heimat als auch eine aktive Partizipation in sozialen Netzwerken (Takle 2007: 223).

Nach Hans Modell des Pluralismus und der Untergliederung der Integration darf der Staat keine Erwartung an Immigrant*innen stellen, das Wertesystem zu übernehmen, lediglich eine politische Integration nach Habermas ist legitim zu erwarten (Takle 2007: 223). Stattdessen sieht Han das neue Heimatland in der Pflicht die politischen Strukturen so anzupassen, dass diverse Werteordnungen partizipieren können (Takle 2007: 223). Allerdings zeigt dieses Verständnis Gesellschaftlicher Teilhabe sowohl die Grenzen des Terminus als auch der realpolitischen Praxis der Integration: Eine Teilhabe an politischen Strukturen einer multikulturellen, postmigrantischen Gesellschaft lässt sich nur umsetzen, wenn beispielsweise die Amtssprache des Landes adäquat verinnerlicht ist. Damit ist der Begriff der Integration nicht nur ambig, sondern er ermöglicht sogar die Legitimation von Assimilationsforderungen, indem er die Bedeutung kultureller Integration vernachlässigt. Stattdessen ist der Begriff der Inklusion, also einer kulturellen und politischen Integration, besser geeignet für kulturelle Diskurse der postmigrantischen Gesellschaft.

Sowohl der undemokratische Ansatz der Exklusion, also auch die Prinzipien der Assimilation und Inklusion zeigen, dass es in Deutschland undenkbar bleibt, Migrant*innen eine automatische Transformation hin zur Staatsbürgerschaft zu ermöglichen (Brubaker 1992: 185). Dieses Prinzip galt in Deutschland in den frühen 1990er Jahren nach der Wiedervereinigung (Takle 2007: 24). Der Topos Inklusion versucht diesen Antagonismus zu überwinden und fand erstmalig größere Verbreitung mit der Unterzeichnung der UN-Behindertenrechtskonvention im Jahr 2009 und beinhaltet die „Anerkennung menschlicher Vielfalt als Normalität“ (Freise 2017: 60). Bereits die Nutzung des Begriffs der Anerkennung, statt des Topos der Akzeptanz, zeigt Parallelen zum Verständnis Axel Honneths. Denn eine Unschlüssigkeit in der personalen Identität entsteht in postmigrantischen Gesellschaften erst, wenn Selbstzuschreibung und Fremdzuschreibung nicht zueinander passen (Foroutan 2010: 12). Dabei ist zu beachten, dass alle Forderungen nach Inklusion von Minderheiten als Antwort auf Stigmatisierung und Hierarchien zu lesen sind (Bashir & Kymlicka 2010: 5). Laut Bashir und Kymlicka existiert in westlichen Demokratien strukturelle Ungleichheit („*politics of difference*“: (Bashir & Kymlicka 2010: 2). Die daraus entstehenden multikulturellen und pluralen Demokratien eröffneten erst die Möglichkeit zur Inklusion (Bashir & Kymlicka 2010: 2). Hierbei überwindet der Topos der Inklusion, im Gegensatz zur Integration, das Spannungsverhältnis zwischen Habermas und Rawls Begriff der liberalen, deliberativen Demokratien (Bashir & Kymlicka 2010: 60).

Beide Theorien stehen im Widerspruch zur Idee der Inklusion (Finlayson 2019: 99). Sowohl Habermas als auch Rawls streben einen rationalen Konsens an und klammern normative Annahmen über das gute Leben aus (Takle 2007: 42). Nach Chantal Mouffe entsteht auf diese Weise ein Paradoxon, da der Liberalismus zwar Inklusion und Pluralismus anstrebt, beides aber zu Homogenität und Exklusion führt (Bashir & Kymlicka 2010: 62). Wie bereits erläutert führen Methoden der Integration im Gegensatz zu denen der Assimilation nicht zu Exklusion. Um diesen Gegensatz aufzulösen nutzen Wissenschaftler*innen wie Naika Foroutan den Begriff des Konvivialismus, um Inklusion in postmigrantischen Gesellschaften zu erklären. Darunter verstehen sie „Die Kunst des Zusammenlebens (con-vivere), die die Beziehung und Zusammenarbeit würdigt und es ermöglicht einander zu widersprechen, ohne einander niederzumetzeln, und gleichzeitig füreinander und für die Natur Sorge zu tragen“ (Adloff & Leggewie 2014: 47). Mithilfe des Konvivialismus lässt sich nun der Begriff der Inklusion konstruktiv erklären, anstatt einen weiteren neuen Begriff zu bilden. Integration wird dabei

als eine Vorstufe mit dem Ziel der Inklusion verstanden. Konvivialismus erklärt die Intentionen des Terminus der Inklusion und ermöglicht damit sowohl neue Diskurse, als auch eine differenzierte Position zu Integration für eine postmigrantische und multikulturelle Gesellschaft. „Die vier Leitideen ergänzen sich gegenseitig“ (Freise 2017: 63): Integration betont die Notwendigkeit der Eingliederung in die plurale Gesellschaft, Inklusion betont die Förderung strukturell benachteiligter Bevölkerungsgruppen. Anerkennung betont die Wertschätzung kultureller Differenzen und Partizipation zielt auf die Überwindung struktureller Barrieren“ (Freise 2017: 63).

5. Multikulturalismus

„Multikulturalismus hat den Euro- und Ethnozentrismus überwunden, aber er hat zugleich auch zu einer Relativierung von Werten geführt.“ (Assmann 2018: 154). Für Vertreter*innen einer Leitkultur lautet die Prämisse zur Akzeptanz des Multikulturalismus, dass staatliche Gemeinschaften keine rechtliche oder moralische Pflicht haben, Immigrant*innen aufzunehmen. Ausnahmen bilden allein humanitäre Verpflichtungen, wie die Aufnahme Verfolgter oder marginalisierter Minoritäten (Brumlik 1999: 50). Den Gegenpol zu dieser konservativen Theorie bildet die Idee eines „Weltbürgertums“ (Brumlik 1999: 50): Unter der Berücksichtigung negativer Freiheiten Dritter, hat jeder Mensch das Recht sich dort niederzulassen wo er*sie es möchte (Brumlik 1999: 50). Allerdings greifen auch Multikulturalist*innen den Kritikpunkt der Konservativen auf, dass die „no border, no nation“ Mentalität eines Weltbürgertums Inklusion obsolet werden lässt. Dadurch werden sowohl in den Augen der Befürworter- als auch der Gegner*innen der Leitkultur legitime „*notions*“ (Beck 1998: 262) der Anerkennung verkannt (Brumlik 1993: 17). Damit gerät der Multikulturalismus postmigrantischer Gesellschaften ebenso in Bedrängnis wie in der real existierenden supranationalen Staatenwelt.

5.1 Varianten und Ideen des Multikulturalismus

„In Europa hängen Vergangenheit und Zukunft enger zusammen als in anderen Ländern“ (Assmann 2018: 21-22). Allerdings ist diese Aussage äußerst kontrovers, da Europa über viele Jahrhunderte eine Hegemonialstellung hatte, bezüglich historischer und politischer Forschung. Das vom supranationalen Gebilde der Europäischen Union geprägte Europa ist dennoch die Grundlage für eine kontroverse Selbstreflexion der Kulturen und der Frage nach globaler Migration. Liberale demokratische Gesellschaften sind damit der Primat jeder

Variante und Idee des Multikulturalismus, der postmigrantische Gesellschaften bestimmt, wie auch die der Bundesrepublik. Assmann fasste dies 2018 treffend zusammen: „Multikulturalismus hat den Euro- und Ethnozentrismus überwunden, aber er hat zugleich auch zu einer Relativierung von Werten geführt“ (Assmann 2018: 154). Allerdings führt die Idee des Multikulturalismus nicht automatisch zur Anerkennung eines Polytheismus der Werte nach Weber und einem Ablassen von Exklusions- und Assimilationsbestrebungen: „Multikulturelle Parallelgesellschaften insistieren auf Differenz und stellen rigide Formen von Homogenität wieder her. Damit schaffen sie im Inneren der Gesellschaft gefährliche Ausgrenzungen.

Plurikulturelle Gesellschaften sind demgegenüber auf Diversität ausgerichtet. Darunter ist eine kulturelle Verschiedenheit zu verstehen, die selbstverständlich gepflegt werden kann, ohne in die ostentative Geste einer permanenten symbolischen Grenzmarkierung auszuarten“ (Assmann 2018: 177). Es ist wichtig zu berücksichtigen, dass die Gefahr einer Segregation unabhängig vom individuellen Migrationshintergrund entstehen kann. Zwar werden kulturelle Leitfragen entlang den Migrationsfragen verhandelt, anti-plurale Ressentiments allerdings nicht. So können in migrantisch geprägten Milieus ebenso Homogenisierungsbestrebungen und exklusive Mechanismen wirken, womit konservative und nationalistische Leitkulturvarianten paradoxerweise ihre Legitimation begründen. Durch die Vermischung der Topoi *Migrant* und *Muslim* werden anti-plurale Milieus stereotypisiert.

Leitkulturvertreter*innen benennen dafür die Frage nach Geschlechterverhältnissen in muslimischen Gemeinschaften Deutschlands und Umgang mit Atheist*innen und Andersgläubigen (Tezcan 2018: 74-75). Tezcan argumentiert, dass die religiös-muslimische Konfliktlinie „Rein/Unrein“ (Tezcan 2018: 75) zu Exklusionen in Form von Parallelgesellschaften in allen Teilen des Landes führt. Mit diesem Argument priorisieren Leitkulturvertreter*innen die Gefahr der Selbst-Exklusion gegenüber Ausgrenzungen durch die Mehrheitsbevölkerung der postmigrantischen Gesellschaft. „Gleichgültig, was die Multikulturalisten sagen – wir stehen heute nicht vor der Wahl zwischen einer ‚repressiven‘ westlichen Kultur und einem multikulturellen Paradies, sondern vor der Wahl zwischen Kultur und Barbarei. Zivilisation ist kein Geschenk, sondern eine Leistung – eine zerbrechliche Leistung, die fortwährend gestützt und gegen Belagerer drinnen und draußen verteidigt werden muß“ (Kimball 1991: 13). Eine multikulturelle Gesellschaft ist allerdings nicht frei von Subkulturen und Antagonismen, die Polarisierungstendenzen die Robert Dahl in *Polyarchy*

definierte, greifen nach wie vor: „Obviously any system is in peril if it becomes polarized into several highly antagonistic groups. [...] Any dispute in which a large section of the population of a country feels that its way of life or its highest values are severely menaced by another segment of the population creates a crisis in the competitive system” (Dahl 1971: 105).

5.2 Kultur und Gesellschaftsbegriffe im Deutschland des 21. Jh.

Die liberale, besitzindividualistische Idee der Gemeinschaft von Staatsbürger*innen folgt der Annahme, dass Migrant*innen als rationale Individuen sich der zu inkludierenden Kultur des Einwanderungslandes bewusst sind (Brumlik 1999: 54). Leitkulturen und ihre Einforderung durch Institutionen bleiben unvereinbar mit besitzindividualistischen Forderungen, obgleich eine Identifikation mit der Mehrheitskultur entstehen kann und darf (Brumlik 1999: 54). Die Pflege der jeweiligen Herkunftskultur, so wie der Versuch ihrer Durchsetzung im öffentlichen Diskurs sind zwar legitim, allerdings widersprechen strukturelle Mechanismen zur *de facto* Umsetzung der Anerkennung dem liberalen Prinzip ebenso wie Leitkulturvarianten (Brumlik 1999: 54). Stattdessen postuliert Rawls in *Political Liberalism*, dass liberale – und damit pluralistische, multikulturelle, postmigrantische – Gesellschaften auf einem „overlapping consensus“ (Rawls 2005: 29) beruhen. Diese Form eines neuen Minimalbekenntnisses nach Hobbes beinhaltet die Annahme, dass ein übergreifender, historisch gewachsener Konsens besteht, dem unterschiedlichen Menschen aus unterschiedlichen Kulturen zustimmen können (Rawls 2005: 29-30). Demensprechend gestattet Rawls liberale Theorie zwar Sphären für Multikulturalismus, stößt allerdings laut Brumlik an ihre Grenzen bei öffentlicher Durchsetzung von Partikulkulturen. Dies gilt unabhängig von Migrationserfahrungen, also auch für sämtlichen Leitkulturvarianten (Brumlik 1999: 57).

5.3 Formen der Herkunftskulturen

Betrachtet man die Heterogenität der Herkunftskulturen postmigrantischer Gesellschaften, wie beispielsweise Deutschland, stellt sich bei der Erörterung der Notwendigkeit und Legitimität einer Leitkultur die Frage nach den Formen der Herkunftskulturen in einer multikulturellen Gesellschaft. Außerdem illustrieren die diversen Herkunftskulturen die Werteheterogenität postmigrantischer Gesellschaften. Befürworter*innen der Leitkultur gilt diese Heterogenität oftmals als Argument gegen Max Webers Polytheismus der Werte.

Der Erziehungswissenschaftler Micha Brumlik und der kanadische Politikwissenschaftler Will Kymlicka unternehmen den Versuch diverse Kulturen einer pluralen Demokratie zu spezifizieren. Anstatt eine Variante einer Leitkultur zu fordern, gilt die Grundannahme, dass ein Land allen Bewohner*innen eine weitgehende Identifikation mit den jeweiligen Normen und Werten abverlangt, unabhängig von etwaigen Migrationsgeschichten der Individuen. (Brumlik 1995: 76). Allerdings betont Kymlicka trotz Multikulturalismus den Primat der *mehrheitlichen Staatsbevölkerung*, der größten der Bevölkerungsgruppen eines Staates, die der herrschenden Verkehrssprache des Landes mächtig sind (Brumlik 1999: 48). Dies geht einher mit einer weitgehenden Aufgabe der kulturellen Eigenschaften ihres Herkunftslands (Brumlik 1995: 76).

Laut Kymlicka stehen der *mehrheitlichen Staatsbevölkerung* die Herkunftskulturen der *werdenden Staatsbürger*, *politischen Flüchtlinge* und der *vorstaatlichen Urbevölkerung* gegenüber, die unter anderem über eigene kulturelle Traditionen verfügen (Brumlik 1999: 48). Kymlickas nordamerikanischer Hintergrund erklärt die Kategorie der *vorstaatlichen Urbevölkerung*, ist aber im Gegensatz zu seinen anderen Untergliederungsversuchen nicht auf das Fallbeispiel Deutschland übertragbar. Die Bundesrepublik verfügt über keine vergleichbare Minorität, lebt mit eigenen Glaubensweisen in einem „traditionellen Territorium mehr oder minder geschlossen“ (Brumlik 1999: 49). Stattdessen gibt es transnationale, europäische Minderheiten wie die der Roma, Sorben, dänischen und friesischen Minderheit in der Bundesrepublik. *Politische Flüchtlinge* unterscheiden sich von *werdenden Staatsbürgern* nach Kymlicka in der Hinsicht, dass sie über „starke, kollektive Traditionen“ (Brumlik 1999: 49) verfügen und nur temporär ihre Herkunftskultur verlassen. Zur fünften und letzten Gruppen zählt Kymlicka „Angehörige unterschiedlicher staatlicher Verbände, mit eigener Kultur, die sich erklärtermaßen auf Zeit im Aufnahmeland aufhalten und weder Flüchtlinge sind, noch einwandern wollen“ (Brumlik 1999: 49).

5.4 Typisierung der Migrationsformen und Repräsentation der Herkunftskulturen

Die kulturelle, traditionelle und sprachliche Heterogenität einer Einwanderungsgesellschaft – nicht nur zwischen Immigrant*innen und der staatlichen Mehrheitsbevölkerung – zeigt die Herausforderung an die liberale Demokratie. Die multikulturelle und postmigrantische Gesellschaft steht vor der Herausforderung, egalitäre Partizipation zu ermöglichen. Die Frage nach der Legitimität einer Leitkultur ist, wie bereits erläutert, eng mit der Frage der Migration

und ihrer Erscheinungsformen verwoben. Sowohl liberale Multikulturalist*innen wie Rawls als auch die der Leitkulturvertreter*innen betonen, dass Migration freiwillig sei, als Argument für den Primat der Mehrheitsbevölkerung. Diese These lässt sich anhand der Migrationsform der *politischen Flüchtlinge* widerlegen, da Vertreibung als Ursache ebenso ein Aspekt einer Wanderung sein kann. Brumlik begründet die Unfreiwilligkeit der Migration mit der kollektiven Eigenschaft humanitärer Flüchtlinge: In ihrem Herkunftsland stünden sie lediglich vor der Wahl zwischen Entrechtung, Tod oder Flucht. In ihrem Fall bestehen keine Motive zur freiwilligen und privaten Migration (Brumlik 1999: 56). Dementsprechend folgert Brumlik, dass diese nur in ihr Herkunftsland zurückkehren, sofern kein ursprüngliches, kollektives Streben vorlag, sich dauerhaft am neuen Wohnort niederzulassen (Brumlik 1999: 56-57). Sofern sich der aufnehmende Staat den Menschenrechten verpflichtet hat, widerstreben Leitkulturforderungen gegenüber politischen Flüchtlingen – unabhängig ihrer Bleibeperspektive – dieser Verpflichtung. Politische Flüchtlinge sollen im „Hinblick auf ihre Rückkehr oder auch ihrem künftigen Verbleib öffentlich gefördert“ werden (Brumlik 1995: 57). Besonders bei Bevölkerungsgruppen der *Ureinwohner* und *Sklaven* zeigt sich der Zynismus der Leitkulturforderungen.

Ohne die Inkorporierung in staatliche Systeme und durch ethnisch motivierte Zerstörung der Selbstachtung besteht keine Option nach Rawls eine politische Person zu werden (Brumlik 1999: 56)“. Zwar können diese beide Formen der Herkunftskulturen nicht direkt auf deutsche Verhältnisse übertragen werden, sind allerdings im globalen Kontext der Nachwirkungen des europäischen Imperialismus und Kolonialismus von Relevanz. Die genauere Betrachtung der Identitäten und Repräsentation der Herkunftskulturen zeigt die Problematik der Leitkulturforderungen besonders deutlich. Brumlik erscheint beispielsweise der nationalstaatliche Multikulturalismus gemäß liberalen Prinzipien als optimale Chance, Repräsentation in postmigrantischen Gesellschaften zu ermöglichen (Brumlik 1993: 17).

6. Anerkennung und Respekt versus Prämissen der Leitkulturvarianten

Anerkennung bestimmt die Diskussion um eine Leitkultur in dreierlei Weise: Erstens in Form von Anerkennung der postmigrantischen Realität abseits ethnischer Verständnisse von Nationalität.

Zweitens in der realpolitischen Empirie und der *de facto* Repräsentationsmöglichkeiten diverser Herkunftskulturen. Besonders Partizipationsmöglichkeiten, wie der Zugang zu Arbeitsmärkten und Sprache, ermöglichen Inklusion und beugen Exklusion vor, ohne Assimilation zu forcieren: „Die Anerkennung ausländischer Abschlüsse und Nachqualifikationsangebote zur Erlangung der Gleichwertigkeit zu deutschen Abschlüssen sind für den Zugang von Zuwanderern zum deutschen Arbeitsmarkt von großer Bedeutung“ (Geis & Klös 2013: 13).

Drittens: Die Frage der Kompatibilität von Leitkultur und Multikulturalismus in der postmigrantischen Gesellschaft entscheidet sich am Konzept der Anerkennung. Normative Vorstellungen einer Leitkultur sind hierbei hochproblematisch. Eine postmigrantische Gesellschaft wie die der Bundesrepublik zeichnet sich durch Multikulturalismus aus und bildet ihre Prämissen aus Parität der Partizipation durch Inklusion und kulturelle Pluralität (Foroutan 2019: 13). Wie in den vorherigen Kapiteln erläutert, ist nicht die Wanderungsgeschichte bestimmter Individuen die Konfliktlinie in der Debatte um die Notwendigkeit und Legitimität einer Leitkultur. Stattdessen ist die Frage nach der Legitimität des Multikulturalismus zur Konfliktlinie des postmigrantischen Deutschlands geworden, dessen Gegenpol eine Leitkultur bildet. Anerkennung ist der Schlüssel um Repräsentationsforderungen zu eruieren: „Es geht also nicht primär um Migration – die große Gereiztheit liegt vielmehr daran, am eigenen Anspruch einer weltoffenen, aufgeklärten Demokratie zu scheitern. [...] Aushandlung und Anerkennung von Gleichheit als zentralem Versprechen der modernen Demokratie“ (Foroutan 2019: 13).

Wie bereits analysiert, entscheiden sich zwar die Intentionen der konservativen und der nationalistischen Leitkulturvariante, allerdings nicht ihre Prämissen der homogenen Gesellschaft und dem Antagonismus zwischen Exklusion und Assimilation. Damit sind sowohl konservative als auch nationalistische Leitkulturvarianten normativ problematisch. Selbst demokratische Leitkulturforderungen widersprechen dem Konzept der Anerkennung in zweierlei Aspekten. Einerseits stehen sie unter der Prämisse, dass Exklusion oder Assimilation eine alternativlose Konfliktlinie der postmigrantischen Gesellschaft darstellt. Andererseits formulieren sie ihre Prämissen zur Assimilation unspezifisch, was Fluidität in nationalistische – und damit antidemokratische Varianten – ermöglicht.

Anerkennung und nicht die individuelle Migrationserfahrung ist Diskursebene postmigrantischer Gesellschaften, während nationalistische und konservative Gegner*innen des Multikulturalismus antipluralen Forderungen nach Homogenität mit jeder Variante der Leitkultur nahestehen: „Im Gegensatz zur Vorstellung nach Schmitt von demokratischer Gleichheit, die auf Gleichartigkeit bzw. Homogenität gründet, bemisst sich die Idee der liberalen, modernen oder pluralen Demokratie am Grad der Anerkennung, Chancengleichheit und Teilhabe und dem Ziel, möglichst alle Bürger*innen in zentralen gesellschaftlichen Prozessen und Positionen zu repräsentieren“ (Foroutan 2019: 30). Anerkennung und diskursive Transparenz um die Termini der Inklusion, Integration und Assimilation gilt ebenso für die Begriffe der Leitkultur, Zugehörigkeit und Heimat. Normativ sind Zugehörigkeitswünsche, im Gegensatz zu Leitkulturvarianten, nicht zwangsläufig exklusiv, sondern bieten Möglichkeiten zur Inklusion und Partizipation über Herkunftskulturen hinweg: „Und der Verfassungspatriotismus? Er reicht, so Foroutan, für das Projekt einer narrativen Neudeutung nicht aus. Freilich muss man hinzufügen: Auf einer im engeren Sinne politischen Ebene bleibt der Verfassungspatriotismus die nach liberaldemokratischen Maßstäben unverzichtbare, ja alternativlose Klammer“ (Schwaabe 2019: 15).

Foroutan argumentiert weiter, dass die Umsetzung der Anerkennungssprüche nicht-dominanter Gruppen in unbeabsichtigten oder unerwünschten Folgen resultieren kann. Als Beispiel nennt sie, dass autoritäre Herrscher wie Erdogan um Wähler*innen in Deutschland werben (Foroutan 2019b: 43). Diese Problematik des Terminus der Anerkennung beschreibt Charles Taylor besonders im Zusammenhang mit Identität: „Anerkennung [...] ist eine der Triebkräfte hinter den nationalistischen Bewegungen in der Politik“ (Taylor 2012: 14). Identität meint hier das Selbstverständnis der Menschen, „ein Bewußtsein von den bestimmenden Merkmalen, durch die sie zu Menschen werden [...]“ und wird durch Identität oder „Nicht-Anerkennung, oft auch von der Verkennung durch andere geprägt“ (Taylor 2012: 14). Zum Verständnis des Konzepts der Anerkennung ist genau wie bei den Begriffen der Leitkultur und Integration diskursive Transparenz notwendig, nicht zuletzt da die „Wichtigkeit der Anerkennung [wird] heute allgemein beherzigt“ (Taylor 2012: 25) und in Relation zu Authentizität, Identität und Respekt begriffen wird.

Die aktuelle Forschungsliteratur differenziert den Topos der Anerkennung von denen des Respekts und dem Begriff der Ehre. Da konservative und nationalistische Befürworter*innen

einer Leitkultur letztere Begriffe oftmals als Pendant zu Anerkennung verwenden, ist es notwendig sowohl den Begriff des Respekts, als auch den der Ehre beziehungsweise der Würde voneinander abzugrenzen. Anerkennung ist durch den postmigrantischen Multikulturalismus und die normative Frage nach einer Leitkultur „in doppelter Weise“ (Taylor 2012: 27). Teil des Diskurses: Einerseits auf einer individuellen Ebene durch die Ausbildung von Identitäten in der „Sphäre der persönlichen Beziehungen“ (Taylor 2012: 27), andererseits auf einer öffentlichen Ebene, in der die „Politik der gleichheitlichen Anerkennung eine zunehmend wichtigere Rolle spielt“ (Taylor 2012: 27). Besonders in der öffentlichen Sphäre lassen sich für die Leitkulturdebatte zwei normative und diskursive Veränderungen beobachten. Erstens, der Überhang von Ehre zu Würde, hin zu einer „Politik des Universalismus [und] Ausgleich von Rechten und Ansprüchen [...]“. Aber jenseits aller unterschiedlichen Deutungen wird das Prinzip der Gleichberechtigung aller Bürger heute allgemein anerkannt“, seien die politischen Positionen noch so reaktionär werden sie mit der „Berufung auf dieses Prinzip verteidigt“ (Taylor: 2012: 27-28).

Dem gegenüber steht nach Taylor eine polarisierte „Politik der Differenz [...]“ (Taylor 2012: 28) wozu er gleichzeitig anmerkt: „Was aber wäre, wo es um Identität geht, legitimer als danach zu streben, daß sie niemals verloren geht?“ (Tyler 2012: 30) „Allein die Minoritären oder unterdrückten Kulturen würden gezwungen, eine ihnen fremde Form zu übernehmen. Folglich sei die angeblich faire, ‚differenz-blinde‘ Gesellschaft nicht nur unmenschlich (weil sie Identitäten unterdrückt), sondern auch auf eine subtile, ihr selbst nicht bewußte Weise im hohen grade diskriminierend“ (Taylor 2012: 34).

Taylor, Habermas und Honneths Auffassungen der Anerkennung variieren stark: „Anerkennung beinhaltet in unterschiedlichen Ausprägungen das Bedürfnis eines Menschen oder einer Gruppe so sein zu dürfen wie jede*r mit bestimmten Eigenschaften geprägt ist, und sich in dieser Eigenart in die Gesellschaft einbringen zu können“ (Freise 2017: 61). Allerdings widersprechen manche Definitionen der Inklusion dem Ansatz Honneths, dass es durchaus Legitimität für die Forderung nach einem Heimatbegriff gäbe. Die Verwendung des Terminus der Inklusion zeigte, dass diese *notions* in einer multikulturellen und postmigrantischen Gesellschaft ihren Platz finden sollten. „Anerkennung bezeichnet [...] den Akt, in dem zum Ausdruck kommt, dass die andere Person Geltung besitzen soll [und] die Quelle von legitimen Ansprüchen ist“ (Honneth 2003: 15). Dabei ist die diskursive

Transformation von Ethnos zu Demos von besonderer Bedeutung: „Es ist wichtig für unsere demokratische Kultur, sich die historischen Ursprünge und Entwicklungen derjenigen Ideen oder Begriffe vor Auge zu führen, von denen unser politisch-soziales Zusammenleben bis heute nachhaltig geprägt ist“ (Honneth 2018: 13).

Assmann differenziert hier zwischen vier Formen des Respekts: Leistungsrespekt, Statusrespekt, Sozialer Respekt und Kultureller Respekt. Leistungsrespekt unterscheidet „Individuen nach ihren Fähigkeiten und ihren Handlungen“ (Assmann 2018: 148), und findet seinen Ursprung im multikulturellen und liberalen amerikanischen Demokratieverständnis (Assmann 2018: 148). Während diese Form des Respekts durch ihren egalitären Ansatz Leitkulturformen keinen Raum ermöglicht, ist Statusrespekt ein Schlüssel zu konservativen und nationalistischen Varianten. Diese vormoderne Variante des Respekts zeichnet sich durch hierarchische Denkmuster aus und interpretiert Ungleichheit als Zeichen der Anerkennung und Achtung (Assmann 2018: 146-147). Sozialer Respekt hingegen benennt die Grenzen des Statusrespekts und überwindet die Prämisse des Leistungsrespekts. Dabei erkennt laut Assmann sozialer Respekt soziale Ungleichheit an durch ein „Überschuss an Sein, Können oder Haben“ (Assmann 2018: 149).

Anerkennung bezweckt die Akzeptanz von „[e]inem Weniger, das ausgeglichen wird“ (Assmann 2018: 149) und einem Ausgleichen real-existierende soziale Ungleichheit der Selbstverwirklichung (Assmann 2018: 149). Dieses Ziel der Anerkennung negiert damit sämtliche Leitkulturvarianten, seien sie konservativ oder nationalistisch, da Partizipationsdiskurse auf eine ökonomische Ebene verlagert werden. Seit der Jahrtausendwende – also mit der Anerkennung der postmigrantischen Realität der Bundesrepublik – manifestiert sich das Ziel des kulturellen Respekts in den Diskursen. Assmann versteht darunter eine „[...] politische und geistige Bewegung, die die Frage der Unterdrückung und sozialer Ungleichheit von der Ebene des Sozialen auf die Ebene von Staaten und Kulturen verschiebt.“ Dementsprechend bedingt kultureller Respekt in einer postmigrantischen Gesellschaft den Weg zu Honneths Verständnis von Anerkennung. Allerdings verdeutlicht die Forderung nach kulturellem Respekt, dass das Verständnis des Verfassungspatriotismus nach Habermas für postmigrantische Gesellschaften nicht ausreicht um egalitäre Möglichkeiten für die Repräsentation von Herkunftskulturen und Inklusion zu ermöglichen. Zwar haben nationalistische Leitkulturvarianten – wie alle antidemokratischen

Bestrebungen, unabhängig ihrer Herkunftskultur – in einer „wehrhaften Demokratie“ (Popper 1992: 189) kein Recht auf Partizipation, konservative Umsetzungsversuche haben diese allerdings.

Nach Foroutan kann die Selbstachtung der Individuen unterschiedliche Formen annehmen: „Die Ambivalenz findet ihren Ausdruck vor allem in den Haltungen zu politisch diskutierten Themen um strukturelle, kulturelle, sozial-räumliche und symbolische Anerkennung, nationale Identitätsbezüge weiten sich aus“ (Foroutan 2014: 7). Dennoch zeigen unterschiedliche Positionen im Diskurs um die normative Legitimation einer Leitkultur unterschiedliche Möglichkeiten der Partizipation. Für Herkunftskulturen jenseits der Mehrheitsbevölkerung tritt Anerkennung nach Foroutan als Mechanismus der Inklusion in drei Varianten auf, der strukturellen, kulturellen und sozial-räumlichen Anerkennung (Foroutan 2014: 8).

Strukturelle Anerkennung und systemische Plurikulturalität kann die postmigrantische Gesellschaft nach Foroutan beispielsweise in Form von Schulbildung ausdrücken, genannt sei hier der islamische Religionsunterricht. Die kulturelle Anerkennung in Form der Legalität der Beschneidung von Jungen und sozial-räumliche Anerkennung durch das symbolische Kopftuch und den Bau von Moscheen, nennt Foroutan als weitere Beispiele (Foroutan 2014: 7).

Schlussbetrachtung und Ausblick

Die Frage, ob eine postmigrantische und multikulturelle Integrationsgesellschaft eines neuen Minimalbekenntnisses in Form einer Leitkultur bedarf, ist normativ zu verneinen, da sowohl die nationalistischen als auch konservativen Varianten letzten Endes einen Antagonismus zwischen Exklusion und Assimilation bilden. Damit negieren diese Ansätze die Konzepte des Respekts und der Anerkennung. Allerdings sind *notions* von Heimat, Identität und Zugehörigkeit nicht zwangsläufig illegitim im demokratischen Diskurs und einem „Polytheismus der Werte“. Vielmehr können sie selbst Mechanismen der Inklusion werden, mit mehr Partizipationsmöglichkeit als ein bloßer „Verfassungspatriotismus“, wie ihn Habermas nennt. Allerdings können diese Konzepte nur abseits eines ethnisch aufgeladenen Verständnisses von Staatsbürgerschaft wirken. Die postmigrantische und multikulturelle Gesellschaft mit ihrem Anspruch an Toleranz und Pluralität wird so paradoxerweise selbst zu einer Identifizierungskategorie, die über den liberale Inklusionsansprüche hinausgeht.

Postmigrantische Gesellschaften zeichnen sich deswegen durch ein Cluster unterschiedlicher Narrationen, Emotionen, Konditionen mit einer abstrakten Bereitschaft der Anerkennung bei gleichzeitiger Aktivierung von Stereotypen aus. Das geschieht sobald der Multikulturalismus und die damit verbundenen Forderungen konkret werden, was dann beispielsweise in die Forderung einer Leitkultur mündet (vgl. Foroutan 2014: 42). Der Geltungsbereich dieser Aussage ist damit auf die Bundesrepublik Deutschland seit dem Jahr 2000 begrenzt, eingebettet in den Diskurbereich liberaler Demokratien. Der durch einen Volksentscheid bewirkte Austritt Großbritanniens aus der Europäischen Union verdeutlicht die globale „Salienz“ (Stroebe 2014: 135) der Topoi Identität, Kultur und Migration. Weiter drückt das Beispiel Großbritannien auch die Problematiken des Wertepluralismus liberaler Demokratien aus, in denen konservative Kultur- und Gesellschaftsbestrebungen einen politisierenden Charakter entwickeln, und in nationalistische, ethnische Identitätsbegriffe diffundieren können. Ähnliche Bewegungen und Tendenzen können in den Vereinigten Staaten von Amerika oder Ungarn beobachtet werden. Die Arbeit omittiert allerdings die Variablen sozialer Schichten und Genderfragen im Kontext der Migration, Teilhabe und Anerkennung. Eine genauere Betrachtung weiterer empirischer Fälle, die länger als Deutschland postmigrantische Gesellschaften sind, würde die Frage nach Partizipation in einen supranationalen und globalen Kontext weiter einbetten. Daher ergeben sich weitere Forschungsfragen zum Thema Migration und Leitkultur, beispielsweise welche Rollen patriarchale Gesellschaftsbilder als Inklusionshemmnis in verschiedenen Herkunftskulturen spielen – unabhängig von der individuellen Migrationserfahrung. Weitere Diskursfragen der postmigrantischen Gesellschaft könnten darin bestehen, worin sich die Integrationspolitik Deutschlands von anderen Staaten unterscheidet, sowohl im europäischen als auch im globalen Kontext. Auch grundlegende Fragen zum Begriff des Postmigrantischen und der Effektivität von Honneths Konzept der Anerkennung ergeben sich, besonders angesichts des globalen Wachstums nationalistischer Bestrebungen: Wird weiterhin eine kritische Mehrheit der Bevölkerung Deutschland als postmigrantische Gesellschaft anerkennen? Wo liegen die Grenzen Axel Honneths Konzept der Anerkennung in einer Gesellschaft der pluralistischen Werte? Zudem können weitere Theorien und alternative Erklärungen für Inklusion näher eruiert werden, wie beispielsweise die Identifikation und eine *de facto* Teilhabe auf lokaler und kommunaler Ebene. Da auf diesen Ebenen für EU-Ausländer*innen bereits liberale und inklusivere Partizipationsmöglichkeiten gelten, wäre eine genauere Betrachtung der

Identifikation auf Ebenen unterhalb der Nationalen angemessen. Wachsende Ressentiments gegen Migrant*innen in Teilen der Bevölkerung stehen im Kontrast zu den kosmopolitischen und zunehmend multikulturellen Großstätten der Republik. Bei der Überwindung nationalistischer Heimatmotive und konservativer, ethnisch konnotierter Vorstellungen von Leitkultur bieten kommunale und lokale Ebenen bereits im Jahr 2019 mehr Partizipationsmöglichkeiten als die deutsche Bundespolitik. Schlussendlich kann unproblematische Identifikation sowohl auf der Mikroebene, als auch der Kosmopolitischen erfolgen, unabhängig vom Migrationshintergrund. Dadurch könnte die Anerkennung Honneths ohne ethnische, exklusive und illiberale Konnotationen erfolgen, um es mit Thomas Mann bei seiner Ankunft in New York am 21. Februar 1938 zu sagen: „Wo ich bin, ist die deutsche Kultur.“⁶

⁶Zitiert nach Mann, Heinrich: Ein Zeitalter wird besichtigt. Aufbau-Verlag, Berlin/Weimar, 1982. S. 215.

Bibliographie

Quellen

Bayerisches Integrationsgesetz: Art. 1 BayIntG, <https://www.gesetze-bayern.de/Content/Document/BayIntG>, zuletzt geprüft am 02.01.20, 19:49 Uhr.

Bayerischer Verfassungsgerichtshof: VerfGH Bayern, 03.12.2019 – 6-VIII-17, 7-VIII-17.

CDU Extra (1982): Koalitionsgespräche 1982. Bonn. Online verfügbar unter www.kas.de/wf/doc/kas_26363-544-1-30.pdf?110902100831, zuletzt geprüft am 30.12.19, 21:09 Uhr.

Foroutan, Naika; Widmann, Arno (2019): "Wer Deutschland bewohnt ist Deutscher". Naika Foroutan im Interview. In: *Berliner Zeitung*, 07.12.2019. Online verfügbar unter <https://www.berliner-zeitung.de/politik-gesellschaft/wer-deutschland-bewohnt-ist-deutscher-li.2792>, zuletzt geprüft am 29.12.19, 18:26 Uhr.

Papst Franziskus (2019): Weihnachtsansprache. Vatikan, 21.12.2019. Online verfügbar unter <https://www.zeit.de/gesellschaft/ausland/2019-12/papst-franziskus-ansprache-katholische-kirche-veraenderungen>, zuletzt geprüft am 29.12.19 17:08.

Juris.de: <https://www.juris.de/jportal/portal/page/homerl.psml?nid=jnachrJUNA191203151&cmsuri=%2Fjuris%2Fde%2Fnachrichten%2Fzeigenachricht.jsp>, zuletzt geprüft am 02.01.20, 17:12 Uhr.

Meuthen, Jörg (2019): Mehr Mumm wagen! In: *Junge Freiheit*, 19.12.2019. Online verfügbar unter <https://jungefreiheit.de/debatte/forum/2019/mehr-mumm-wagen/>, zuletzt geprüft am 29.12.19, 17:44 Uhr.

Literatur

Adloff, Frank; Leggewie, Claus (2014): Das konvivialistische Manifest. Für eine neue Kunst des Zusammenlebens (herausgegeben von Frank Adloff und Claus Leggewie in Zusammenarbeit mit dem Käte Hamburger Kolleg, Hamburg).

Anderson, Benedict Richard O'Gorman (2016): Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism. Revised edition. London/New York.

Assmann, Aleida (2018): Menschenrechte und Menschenpflichten. Auf der Suche nach einem neuen Gesellschaftsvertrag: Vortrag im RadioKulturhaus Wien am 22. Juni 2016. Wien: Picus Verlag (Wiener Vorlesungen, Band 188).

Bashir, Bashir; Kymlicka, Will (2010): The politics of reconciliation in multicultural societies. Oxford: Oxford University Press.

Bastian, Andrea (1992): Der Heimat-Begriff. Berlin.

Beck, Ulrich (Hg.) (1998): Politics of Risk. Unter Mitarbeit von J. Franklin. Cambridge.

Breuilly, John; Gellner, Ernest (2009): Nations and nationalism. 2nd ed. Ithaca, New York.

Brubaker, Rogers (1992): Citizenship and nationhood in France and Germany. Cambridge/USA.

Brumlik, Micha (1999): Selbstachtung und nationale Kultur — Zur politischen Ethik multikultureller Gesellschaften. In: Walter Reese-Schäfer (Hg.): Identität und Interesse. Wiesbaden, S. 45–63.

Brumlik, Micha (1995): Die Unverzichtbarkeit der liberalen Demokratie. In: Gefährdungen der Demokratie. Hg.: K. Starzacher u.a. Wiesbaden.

Brumlik, Micha (1993): Einwanderung und Weltbürgerschaft. In: *Staatsbürgerschaft und Zuwanderung*. Hg.: U.K. Preuss, Bremen.

Chandra, Kanchan (2012): Constructivist theories of ethnic politics. New York/Oxford.

Dahl, Robert A. (2000): A democratic paradox? In: *Political Science Quarterly* (115), S. 35–40.

Farrelly, Colin (2011): Contemporary political theory. A reader. Reprinted. Los Angeles.

Finlayson, Gordon (2019): The Habermas-Rawls debate. New York.

Fluck, Winfried in *Assmann, Aleida* (2018): Menschenrechte und Menschenpflichten. Auf der Suche nach einem neuen Gesellschaftsvertrag: Vortrag im RadioKulturhaus Wien am 22. Juni 2016. Wien: Picus Verlag (Wiener Vorlesungen, Band 188).

Foroutan, Naika (2019): Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft). Bielefeld.

Foroutan, Naika (2015): Die Einheit der Verschiedenen. Integration in der postmigrantischen Gesellschaft. Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien (IMIS). Osnabrück.

Foroutan, Naika et. al. (2014): Deutschland postmigrantisch I – Gesellschaft, Religion und Identität. Erste Ergebnisse. Forschungsgruppe UNITED, Berlin.

Foroutan, Naika (2010): Neue Deutsche, Postmigranten und Bindungs-Identitäten. Wer gehört zum neuen Deutschland? | APuZ. Bundeszentrale für politische Bildung. Berlin.

Freise, Josef (2017): Kulturelle und religiöse Vielfalt nach Zuwanderung. Theoretische Grundlagen – Handlungsansätze – Übungen zur Kultur- und Religionssensibilität. Schwalbach.

Geis, Wido; Klös, Hans-Peter (2013): Migration und Integration: Wo steht Deutschland? In: *Sozialer Fortschritt* 62 (1), S. 2–14.

Goffman, Erving (1974): Frame analysis. An essay on the organization of experience. New York.

Göttler, Norbert (Hg.) (2019): Heimat und Heimaten. Eine biographische Annäherung. Bezirk Oberbayern. 1. Aufl. Benediktbeuern.

Habermas, Jürgen in *Foroutan, Naika* (2019): Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft). Bielefeld.

Habermas, Jürgen in *Takle, Marianne* (2007): German policy on immigration--from ethnos to demos? Frankfurt am Main.

Habermas, Jürgen (1998): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main.

Habermas, Jürgen (1986): Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung. In: *Die Zeit* (11), S. 62–76.

Han, Petrus (2016): Soziologie der Migration. Erklärungsmodelle, Fakten, politische Konsequenzen, Perspektiven. 4., unveränderte Auflage. Stuttgart.

Harfst, Philipp; Kubbe, Ina; Poguntke, Thomas (Hg.) (2017): Parties, Governments and Elites. The Comparative Study of Democracy. Wiesbaden.

Heins, Volker in *Bertelsmann Stiftung* (Hg.) (2018): Vielfalt leben – Gesellschaft gestalten. Chancen und Herausforderungen kultureller Pluralität in Deutschland: Reinhard Mohn Preis 2018. 1. Auflage. Reinhard Mohn Preis, 2018, Gütersloh.

Honneth, Axel; Sutterlüty Ferdinand (2011): Normative Paradoxien der Gegenwart. Frankfurt am Main.

Honneth, Axel (2003): Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Orig.-Ausg., 1. Aufl. Frankfurt am Main.

Honneth, Axel (2018): Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte. Erste Auflage. Berlin.

Jonas, Klaus; Stroebe, Wolfgang; Hewstone, Miles (Hg.) (2014): Sozialpsychologie. Berlin.

Kafka, Gustav E. (1959): Konservatismus. In: *Recht, Wirtschaft, Gesellschaft* (4 Hausorium bis Konsum). Freiburg im Breisgau.

Keßler, Patrick (2018): Die "Neue Rechte" in der Grauzone zwischen Rechtsextremismus und Konservatismus? Protagonisten, Programmatik und Positionierungsbewegungen. Berlin.

Kimball, Roger (1991): Tenured Radicals. In: *New Criterion*. New York.

Lijpard, Arend in *Foroutan, Naika* (2019): Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft). Bielefeld.

Luft, Stefan (2016): Die Flüchtlingskrise. München.

Manenschijn, Gerrit; Vriend, John (1997): "Jesus Is the Christ": The Political Theology of "Leviathan". In: *The Journal of Religious Ethics* 25 (1), S. 35–64.

Mann, Heinrich (1982): Ein Zeitalter wird besichtigt. Aufbau-Verlag, Berlin/Weimar.

Mecheril, Paul (2014): Was ist das X im Postmigrantischen? In: *sub\urban. Zeitschrift für kritische Stadtforschung* (2(3)), S. 107–122.

Merkel, Wolfgang In: *Harfst, Philipp; Kubbe, Ina; Poguntke, Thomas* (Hg.) (2017): *Parties, Governments and Elites. The Comparative Study of Democracy*. Wiesbaden.

Minkenberg, Michael (1998): Die neue radikale Rechte im Vergleich. USA, Frankreich, Deutschland. Wiesbaden.

Mouffe, Chantal in *Foroutan, Naika* (2019): Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft). Bielefeld.

Nassehi, Armin (1999): Differenzierungsfolgen. Beiträge zur Soziologie der Moderne. Wiesbaden.

Pinzani, Alessandro; Werle, Denison L. (2015) in *Höffe, Otfried*: John Rawls: Politischer Liberalismus. Berlin.

Popper, Karl R. (1992): Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Tübingen.

Rawls, John (2005): Political liberalism. Expanded ed. New York.

Reese-Schäfer, Walter (Hg.) (1999): Identität und Interesse. Wiesbaden.

Rödder, Andreas (2019): Konservativ 21.0. Eine Agenda für Deutschland. 1. Auflage. München.

Schmidt, Evelyn (2018): Brauchen wir eine Leitkultur? Hg. v. Andreas H. Apelt, Eckhard Jesse und Dirk Reimers. Halle (Saale).

Schmidt, Manfred G. (2000): Demokratietheorien. Eine Einführung. 3., überarb. und erw. Aufl. Wiesbaden.

Schmitt, Carl (1987): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Unveränd. Nachdr. d. 1963 ersch. Aufl. Berlin.

Schwaabe, Christian (2019): Die Heimat des Verfassungspatrioten. Perspektiven nationaler Identität in der postmigrantischen Bundesrepublik. unveröff. Manuskript. München.

Spieß, Constanze (2017): Vom Flüchtlingsstrom bis hin zum Flüchtlingssunami? Metaphern als Meinungsbilder. In: *Magazin erwachsenenbildung.at Das Fachmedium für Forschung, Praxis und Diskurs* (31).

Stepun, Fedor (1950/51): Heimat und Fremde. Allgemeinsoziologisch. (=Verhdlg. des X. dt. Soziologentages). In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie* (3), S. 146–159.

Stöss, Richard (2000): Rechtsextremismus im vereinten Deutschland. 3., überarb. Aufl, Friedrich-Ebert-Stiftung Abt. Dialog Ostdeutschland. Berlin.

Takle, Marianne (2007): German policy on immigration--from ethnos to demos? Frankfurt am Main.

Taylor, Charles; Gutmann, Amy; Rockefeller, Steven C.; Walzer, Michael; Wolf, Susan; Habermas, Jürgen (2012): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. 2. Auflage. Frankfurt am Main.

Tezcan, Levent (2018): Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz. Konstanz.

Tibi, Bassam (2018): Basler unbequeme Gedanken. Über illegale Zuwanderung, Islamisierung und Unterdrückung der Redefreiheit. Unter Mitarbeit von Benedict Neff. Stuttgart.

de Tocqueville, Alexis (1978): Der alte Staat und die Revolution. München.

Weber, Max; Winckelmann, Johannes; Weber, Marianne (Hg.) (1988): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 7. Aufl., photomechanischer Nachdr. der 6. Aufl. Tübingen.

Wigard, Franz (1848): Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der Deutschen Constituierenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main. Frankfurt am Main.

Wolf, Tanja (2019): Rechtsextreme und rechtspopulistische Parteien in Europa. Typologisierung und Vergleich. Wiesbaden.

Young, Iris Marion (1990): Justice and the politics of difference. Princeton.

Zingerle, Arnold (1994): Europa als Wertegemeinschaft. Europa - aber was ist es? *Bayreuther Historische Kolloquien* (8).

Zweig, Stefan (2008): Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers. Staatenlos. Unter Mitarbeit von S. Michel (Hg.) Frankfurt am Main.